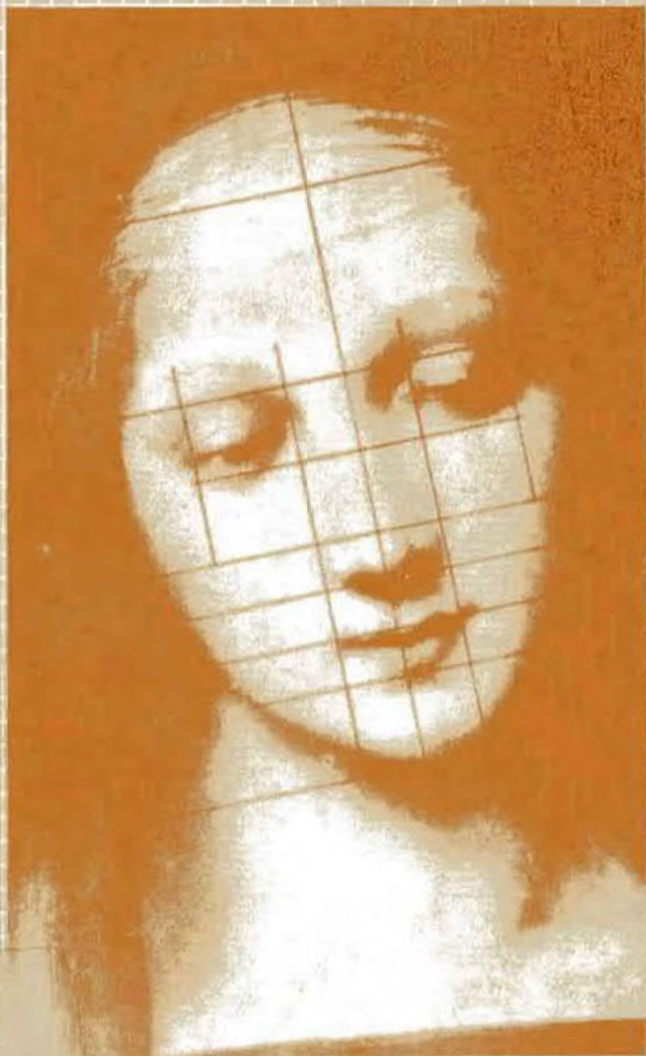


HANS BARON
EN BUSCA DEL HUMANISMO
CÍVICO FLORENTINO

ENSAYOS SOBRE EL CAMBIO
DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL
AL MODERNO



Primera edición en inglés, 1988
Primera edición en español, 1993



Título original:

In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought

© 1988, Princeton University Press, Princeton, N. J.

ISBN 0-691-05512-2 (vol. 1)

ISBN 0-691-05513-0 (vol. 2)

[Esta obra apareció originalmente
en dos volúmenes.]

D. R. © 1993, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
Carretera Placacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-4081-0

Impreso en México

Para RENATE y MARCEL FRANCISCONO,
mis imprescindibles ayudantes

PREFACIO

Durante muchos años he dedicado parte de mi tiempo a la elaboración de un libro sobre el humanismo cívico florentino que difiera, en su objetivo, de mi libro *The Crisis of the Early Italian Renaissance* de 1955 y 1966. La *Crisis* constituyó un intento de comprender el espíritu florentino durante los primeros decenios del siglo xv mediante el examen de las reacciones de los ciudadanos de la República a la crisis más grave de ésta: la amenaza que afrontó a causa de la duradera y victoriosa expansión, a lo largo de la península itálica, del ducado de Milán y del reino de Nápoles. Para comprender cabalmente la moralidad, el pensamiento social y las ideas histórico-políticas que motivaron a los humanistas florentinos, debemos hacer uso de otro enfoque. La originalidad y fuerza intelectual del periodo precursor, que se inició después de 1400, cobra mayor notoriedad si investigamos una porción mayor del desarrollo florentino, confrontando el pensamiento de principios del Quattrocento con el del Trecento, la era de Petrarca, por una parte, y el del Cinquecento, la era de Maquiavelo, por la otra. Por supuesto y hasta cierto punto, los estudiosos siempre lo han hecho; la *Crisis* nos presenta a menudo la cuestión de cómo una idea o valor específico aceptado a principios del Quattrocento, les parece a los ciudadanos o escritores un siglo antes o les parecerá un siglo después. Sin embargo, lo que me propongo hacer es algo más sistemático: un examen de las ideas y actitudes florentinas seleccionadas y rastreadas en ensayos que marquen lo mismo sus variaciones desde la era de Petrarca hasta la de Maquiavelo que su efecto sobre épocas posteriores. Este enfoque tiene la ventaja de colocar el concepto de la primera etapa del Renacimiento florentino, que aquí presentamos, sobre fundamentos más amplios y, en consecuencia, más seguros; y también, incidentalmente, afinar nuestra perspectiva de las épocas de Petrarca y de Maquiavelo.

Tales son las metas que me he fijado al redactar esta colección de ensayos, publicados o inéditos, sobre el pensamiento florentino. Una de las desventajas de este método es que requiere de continuos retrocesos al Trecento, o incluso a periodos más tempranos, tras haber seguido otros problemas a lo largo de la ruta del Quattrocento y de los tiempos de Maquiavelo. No obstante, puede resultar muy ilustrativo visitar de nuevo un terreno ya familiar llevando en mente cuestiones relacionadas y, sin embargo, diferentes. De acuerdo con lo anterior he usado, en ocasiones,

las mismas citas en más de un capítulo. En tales casos he realizado mis mejores esfuerzos para demostrar que las fuentes citadas revelan significados nuevos con el cambio de perspectiva. Con el fin de alertar al lector sobre estas repeticiones me he remitido, siempre que ha sido posible, a consideraciones paralelas tratadas en otras partes de este libro.

Los dieciocho capítulos derivan de periodos ampliamente diversos de mi vida, pero la mayor parte de los primeros han sido reelaborados y ampliados. Con excepción de los dos primeros, que dejé esencialmente como fueron escritos con el fin de mostrar mi punto de partida, los que pertenecen al decenio 1930-1940 fueron revisados, reescritos y aumentados en los años sesenta y principios de los setenta, después de que quedó terminada la *Crisis* y tuve tiempo libre para trabajar en mi segundo proyecto florentino. Cada ensayo va precedido de una nota que señala la fecha o las fechas en que fue escrito y, donde resulta apropiado, su traducción del alemán o del italiano.

Es necesaria una explicación sobre el primer ensayo que sirve de introducción a mis análisis del humanismo florentino. A diferencia de la mayoría de los ensayos siguientes, no traza un desarrollo gradual o una mutación súbita de ideas o motivos sino que más bien presenta un esbozo sintético de la vida y el pensamiento florentinos a principios del Quattrocento, tal como el que tenía en mente cuando me inicié en investigaciones más detalladas. No obstante lo incompleta o sesgada que pueda parecer esta investigación de juventud en la actualidad, su inclusión, tras poner al día algunas notas bibliográficas, me parece justificada puesto que ofrece un sumario de muchos de los temas y materiales que estaban a mi disposición en la década de los treinta y sería bueno que el lector se familiarizara con ellos desde el principio.

He añadido al final unos cuantos comentarios historiográficos y autobiográficos que proveerán de un útil antecedente para comprender el enfoque sobre el humanismo cívico que se emplea en este libro y en la *Crisis*. El más importante de ellos es un ensayo sobre Burckhardt, destinado no sólo a comentar mis estrechos lazos con él sino también a presentar una crítica inicial a la descripción burckhardiana.

HANS BARON

Cambridge, Massachusetts, mayo de 1986.

PRIMERA PARTE
ANATOMÍA DEL HUMANISMO
CÍVICO FLORENTINO

I. LOS ANTECEDENTES DEL RENACIMIENTO FLORENTINO TEMPRANO*

I

NUESTROS puntos de vista sobre el Renacimiento italiano están cambiando. Se pensaba antes que el siglo xv fue una época de mecenazgo aristocrático sin paralelo al que debían su existencia el humanismo renacentista y el arte nuevo. De hecho, los principios del Renacimiento fueron denominados la era de los Médicis en honor a la familia florentina que más contribuyó a fomentar el arte y las letras.

Lo cierto es que el humanismo y el arte renacentistas habían aparecido en Florencia antes de que comenzara el mecenazgo de los Médicis; fueron creaciones de la Florencia anterior a los Médicis. No sólo deben más a la Edad Media de lo que los investigadores de hace medio siglo pensaban, sino que llevan el sello de una época en la que Florencia no era aún un principado renacentista sino que era una ciudad-Estado libre. Lo que hicieron los Médicis en favor de la literatura y las artes a partir de la segunda mitad del siglo xv nunca más será olvidado, pero no podemos sostener que el humanismo constituyó la cultura de una era en la cual la vida política de las ciudades-Estado italianas se encontraba en un punto tan bajo que sólo el individuo poderoso (el tirano, el gran artista o el erudito de fama) era apreciado. De hecho, esto constituye una de las características del humanismo con un desarrollo avanzado. Quien desee comprender su historia como un todo debe estudiarla también en sus inicios, cuando Florencia era una república independiente y sus ciudadanos se mostraban ansiosos por asimilar las ideas clásicas sobre el Estado, la sociedad y las costumbres debido a que habían descubierto un modelo para sus vidas en la vida cívica de las antiguas Roma y Atenas.

El contraste entre la primera y la segunda mitad del siglo xv puede ser percibido claramente al observar la historia del arte florentino. El individualismo, tan característico del arte renacentista, se había impuesto casi

* A fin de conocer mejor la naturaleza y los fines de este ensayo introductorio, véase el prefacio en el presente volumen. El ensayo fue publicado inicialmente con el título "The Historical Background of the Florentine Renaissance", sin la mayoría de las notas ahora añadidas, en *History*, n.s., vol. 22 (1938). Apareció también en traducción al italiano, con más notas, como "Lo sfondo storico del Rinascimento fiorentino", en el vol. 1 de *La Rinascita* (1938). El texto aquí reproducido es el publicado en *History*, con numerosos cambios estilísticos y notas adicionales.

desde principios del siglo. Mas en los días de Donatello y Brunelleschi el nuevo arte, sostenido en el espíritu del individualismo, no se encontraba aún al servicio de los mecenas. La mayoría de los más imponentes palacios del Renacimiento florentino, erigidos por las familias opulentas como monumentos imperecederos a su propia grandeza, no fueron construidos, como sabemos ahora, sino mucho después, cuando el principado de los Médicis se hallaba ya establecido. El nuevo palacio de los Médicis (conocido ahora como el Palazzo Riccardi) no fue construido sino hasta 1444, diez años después de que Cosme el Viejo había llegado al poder. Los palacios de los Rucellai, Pitti, Pazzi (llamado en la actualidad Quaratesi) y Strozzi los siguieron aún mucho después.¹

A principios del siglo xv los arquitectos y los escultores trabajaban todavía, principalmente, al servicio de la comuna y de los grandes gremios. Casi todo el centro de la ciudad, localizado entre la Catedral y la Piazza Signoria, adquirió en este tiempo la apariencia impresionante que ha conservado hasta nuestros días. De 1376 en adelante la Loggia dei Signori proveyó de un escenario digno al gobierno (los "Signori") durante los acontecimientos públicos. Una generación después, los muros desnudos de la pequeña iglesia de Or San Michele fueron cubiertos gradualmente con sus famosas esculturas de santos, cada una regalo de los catorce grandes gremios. Entre ellas se encuentran la juvenil y marcial figura del san Jorge de Donatello (1416), cuyos pies se encuentran plantados firmemente en esta tierra como un símbolo puro del Renacimiento florentino temprano. Después de 1419 la República, con ayuda de los gremios, construyó el nuevo Hospital de Expósitos, el Spedale degli Innocenti, fundación pública hecha a escala tan opulenta que llegó a ejercer una gran influencia como institución social y como piedra miliar en la historia del arte gracias a los planos de construcción de Brunelleschi y a los decorados de Luca della Robbia.²

En tanto que el baptisterio, algunas partes del exterior de la Catedral y los pisos superiores del *campanile* fueron adornados con la escultura que constituyó toda una época y que señaló los grandes pasos adelante en las artes plásticas, Brunelleschi reconstruyó, en la parte occidental de la

¹ A. Warburg, "Der Baubeginn des Palazzo Medici", en el vol. I de *Gesammelte Schriften*, Leipzig, 1932, pp. 165 y ss y 366. H. Busse, "Der Pitti-Palast. Seine Erbauung 1458-1466", en *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen* 51, 1930, p. 110 y ss. Para saber más sobre el Palazzo Pazzi-Quaratesi véase H. Willich, "Die Baukunst der Renaissance in Italien bis zum Tode Michelangelos", en el vol. I del *Handbuch der Kunstwissenschaft*, 1914, p. 33 y ss.

² La pretensión de que fue Leonardo Bruni quien impulsó la idea de que se erigiera el hospital —pretensión que es repetida continuamente, por ejemplo, en el vol. I de M. Dvořák *Geschichte der italienischen Kunst im Zeitalter der Renaissance*, Munich, 1927, p. 666— no es sino una leyenda del siglo xvii, como ha sido determinado por L. Passerini en su *Storia degli stabilimenti di beneficenza di Firenze*, Florencia, 1853, p. 686. Véase también G. Bruscoli, *Lo spedale di S. Maria degli Innocenti*, Florencia, 1900, p. 28.

ciudad, el Palazzo dei Capitani della Parte Guelfa,³ sede de un organismo político que, lo mismo que los gremios, cooperó y a la vez hizo frente al gobierno de la República.

Todos los edificios citados fueron financiados y supervisados por la propia comuna o por los grandes gremios. Los ciudadanos y no los clérigos se ocuparon de los detalles de los edificios, escogieron a los artistas más notables, incluso para terminar la Catedral, y discutieron apasionadamente los planos de la cúpula, obra de Brunelleschi. Cuando los cónsules de un gremio de comerciantes en lana (el Arte della Calimala) confiaron a Ghiberti el trabajo de hacer las puertas orientales del baptisterio, en 1424, hombres de Estado tan importantes como Niccolò da Uzzano formaron parte del comité encargado de este asunto. La selección de las escenas bíblicas que figurarían en las puertas fue obra de Leonardo Bruni, el humanista florentino más famoso y el primer gran historiador de la ciudad, quien pocos años después se convirtió en canciller.⁴

Una generación que creía que el desarrollo de las artes era esencialmente algo que atañía a la comunidad florentina y que consideraba su deber promoverlas y alentarlas no debe haberse hallado demasiado alejada del espíritu público de la época medieval, tal como la gente se imagina, por lo general, cuando se piensa en la Florencia de principios del Quattrocento. Nos sentimos tentados muy fácilmente a contemplar la vida y la organización de la ciudad durante el último periodo de su libertad desde el punto de vista del ascendente principado de los Médicis. En lo que respecta a la evolución organizativa de la ciudad, es verdad que la tendencia oligárquica que caracterizó los últimos decenios anteriores a los Médicis minó algunas de las instituciones tradicionales e, indirectamente, allanó la ruta que llevó al predominio de una sola familia. Sin embargo, no basta esforzarse en lograr una apreciación histórica de la Florencia anterior a los Médicis sólo como un medio para comprender sus vicisitudes posteriores. El espíritu de la época por sí mismo, la mentalidad política de sus ciudadanos antes del fin de la República, constituyen las pistas esenciales para lograr tal apreciación.

Los cambios en la vida republicana no habían, en forma alguna, transformado aún los antiguos ideales ciudadanos. En una oligarquía auténtica, como la de Venecia, las familias dirigentes conformaban un círculo cerrado de patricios privilegiados que monopolizaban los principales cargos públicos. Mas en Florencia, a principios del siglo xv, la clase cul-

³ Mostrado por C. von Fabriczy en "Brunelleschiana", *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen*, Beiheft al vol. 28, 1907, p. 58 y ss; véase también Willich, *Baukunst der Renaissance*, p. 26 y ss.

⁴ Véase la carta de Bruni a "Niccolò da Uzzano und andere deputati" en mi recopilación *Leonardo Bruni Aretino, humanistisch-philosophische Schriften*, Leipzig, 1928, p. 134.

ta y los círculos humanistas se jactaban de que en la ciudad del río Arno un hombre capaz podía ascender socialmente y participar en la vida política teniendo su parte en la riqueza de la ciudad. "La libertad y la igualdad de los ciudadanos —lo que, por supuesto, significa aquellos que disfrutan totalmente de su ciudadanía—, y no el dominio de los pocos, constituyen la base de nuestra organización social." Tal fue el mayor elogio de Leonardo Bruni a la Florencia de su tiempo. "Dondequiera que se dé a los hombres la esperanza de alcanzar reconocimientos en el Estado, éstos cobrarán ánimo y se elevarán por sí mismos a un plano más alto; si tal esperanza se pierde, se harán perezosos y se estancarán."⁵ Con este concepto, Bruni ya había encontrado la clave de la historia. En 1415, cuando describió la supresión de la vida individual en las provincias y ciudades italianas a manos del imperio universal de la Roma antigua en su *Historiae florentini populi*, un libro que hizo época, su juicio al respecto fue presentado en casi las mismas palabras: "Es un don de la naturaleza a los mortales que cuando se les abre un sendero a la grandeza y los honores, los hombres se elevan por sí mismos a un plano más alto; si se pierde esta esperanza se hacen perezosos y se estancan".⁶

Dos decenios después, Matteo Palmieri, miembro del Arte dei Medici e Speciale (el gremio de los médicos y farmacéuticos), escribió su *Vita civile*, en la que adaptó el humanismo de Bruni al uso de los ciudadanos que desconocían el latín. Él también declaró que era "justo" para el nacido en los estratos bajos depender de su *virtù* personal más que depender del poder que da la riqueza o el descender de la nobleza.

Aquel que busca la fama en el talento de las generaciones pasadas se priva a sí mismo del honor y del mérito. El que vive de la fama de sus antepasados es

⁵ "Oratio in funere Johannis Strozzeae", en Stephanus Baluzius, *Miscellanea*, editada por Mansi, vol. 4, Lucca, 1764, p. 3 y ss. Si se desea conocer el texto en latín véase el capítulo II, nota 14.

⁶ *Historiae florentini populi*, editor Emilio Santini, vol. 19, tercera parte de *Rerum italicarum scriptores*, nueva edición, Bologna, 1926, libro I, escrito en 1415. Si se desea conocer el texto en latín véase el capítulo II, nota 20.

Antonio la Penna ha demostrado en concienzudo análisis ("Die Bedeutung Sallusts für die Geschichtsschreibung und die politischen Ideen Leonardo Brunis", *Arcadia: Zeitschrift für Vergleichende Literaturwissenschaft* I, 1966, pp. 255-276; y nuevamente en "Il significato di Sallustio nella storiografia e nel pensiero politico di L. Bruni", en La Penna, *Sallustio e la rivoluzione romana*, Milán, 1968, pp. 409-431), que una de las fuentes literarias más significativas de la psicología política de Bruni fue Sallustio. Es importante subrayar que el centro de las observaciones de Bruni —principalmente la de que la participación en los cargos altos del Estado era un estímulo poderoso para los ciudadanos— no tiene un papel importante en la obra de Sallustio, ni tampoco en sus dos poemas ni en su *Carilina*, p. vii y ss, ni en *Yugurta*, p. lxxxv y ss. Este aspecto del pensamiento de Bruni no se deriva de Sallustio, quien, después de todo, había sido leído durante la Edad Media, sino de sus experiencias en la Florencia de su tiempo. Si se desea saber cómo se participaba en los cargos públicos en tiempos de Bruni, véase la nota 11.

una criatura digna de lástima. Un hombre que merece honores debe presentarse a sí mismo y no a su genealogía —aunque debamos siempre preferir la nobleza puesto que sus logros son igualmente válidos.⁷

Las cartas y los documentos de la época muestran que aquellos que participaron en el gobierno no dejaron de ser influidos por tales puntos de vista. Una escritora inglesa moderna ha dicho de Rinaldo degli Albizzi —quién fue un dirigente brillante del poderoso grupo oligárquico por un corto tiempo— que él también “soñaba en una Florencia en la que todos los ciudadanos fueran iguales y en la que los cargos fueran otorgados únicamente de acuerdo con el mérito”. En todo caso, apeló a los sentimientos libertarios de la ciudad. “Sin libertad, Florencia no podría sobrevivir”, dijo en alguna ocasión, “y sin Florencia la libertad no podría sobrevivir puesto que muchos territorios [en Italia] quedarían subordinados a los señores y a los tiranos en el futuro”.⁸

Otra de las características de los decenios que van de 1394 a 1434 resulta también incompatible con el cuadro acostumbrado. El desarrollo organizativo de la Florencia posterior a 1390 no puede ser explicado sólo como el resultado de la lucha de clases que estremeció la ciudad hasta sus cimientos a lo largo del siglo XIV. Es cierto que la influencia política de las clases más bajas de la población (sobre todo la de los trabajadores de la industria de la lana), que se manifestó violentamente durante la revuelta de los Ciompi de 1378, pronto se difuminó. Quizás esto se debió a que su victoria temporal demostró ser demasiado grande para ello o a que la declinación ininterrumpida en la producción florentina de lana y la presencia, cada vez mayor, de elementos extranjeros (en especial alemanes) en la población trabajadora local debilitaron la antigua solidaridad y energía. Pero el Arti Maggiori, que reorganizó el Estado tras los acontecimientos de 1378, comprendió la totalidad de la clase media alta y los círculos intelectuales y fue dirigido, en el decenio de 1380-1390, por jefes que eran conocidos como oponentes tanto de la oligarquía como

⁷ “Chi per la virtù de’ passati cerca gloria spoglia sé d’ogni merito d’honore, et misero è certo colui che consuma la fama de’ padri antichi. Dia exemplo di sé et non de’ suoi chi merita honore, preponendo sempre la nobilità, quando sono pari virtù. E sapientissimi antichi che molto dilatorono gl’imperii, spesse volt, forestieri, lavoratori et infime condizioni d’huomini rilevorono a’ primi governi, quando in loro conoscevano spectabili excellentie di virtù” (*Vita civile*, manuscrito original, Florencia, Bibl. Nac. Cod. II, IV, p. 81 y ss, 66b-67b; ahora en la edición crítica al cuidado de Bino Belloni, Florencia, 1982, p. 136 y ss).

⁸ La moderna escritora inglesa es Cecilia M. Ady en *The Cambridge Medieval History*, vol. 8, Cambridge, 1936, p. 204. El llamamiento de Rinaldo degli Albizzi, “Quod sine libertate, Florentia durare non potest ac libertas sine Florentia, cum multe patrie servabunt dominis et tyrannis”, es citado —tomándolo de las actas de “Consulte e Pratiche” (1413) que se encuentran en los archivos florentinos— por Gene Brucker en su *The Civic World of Early Renaissance Florence*, Princeton, 1977, p. 368.

de los extremistas demócratas. Con posterioridad y durante un largo tiempo, las secciones medias de la población se mantuvieron como observadoras pasivas de la creciente monopolización de la más alta autoridad por un círculo pequeño que conservaba vestigios de la antigua nobleza. Ciertamente, estas secciones medias no mostraron resentimientos ni se rehusaron a ofrecer al gobierno su apoyo tanto moral como financiero en contra de las amenazas externas que acechaban a Florencia hacia 1400. La oposición no se presentó sino hasta casi el final del periodo, cuando el grupo dirigente lanzó a la ciudad a la injusta y fatídica guerra contra su ciudad hermana, Lucca. No fue sino hasta la década de 1420-1430, en que el gobierno comenzó a temer a los *homines novi* de los gremios medios y bajos, y no antes de la empresa contra Lucca, que se produjo un cambio en la actitud de los círculos intelectuales. Bruni, hasta entonces partidario del régimen aristocrático, se unió entonces al círculo de los Médicis.⁹ Palmieri, en su *Vita civile*, afirma resignadamente que grupos pequeños de ciudadanos experimentados deberían ser los dirigentes más apropiados del Estado pero que, de hecho, su mandato era en ocasiones inferior al de una democracia en la que todos los intereses se encuentran representados, puesto que el egoísmo de pequeñas camarillas —siendo la naturaleza humana lo que es— conduce fácilmente al abuso del poder.¹⁰

⁹ Si se desea consultar el original punto de vista aristocrático de Bruni, véase *Historiae*, libro II, sobre el llamado a las familias nobles de Florencia (1266) que se hallaban exiliadas: "Nobilitas... maximum profecto civitatis ornamentum" (escrito entre 1418 y 1419). Véase también su elogio posterior de la Constitución de Florencia en un análisis περί της πολιτείας τῶν φλωρεντίνων donde afirma que fue un enlace afortunado entre la aristocracia y la democracia, pero que se hallaba más inclinado en favor de los aristócratas y los ciudadanos pudientes (ἀποχλίνει μάλλον πρὸς τοὺς ὀρίτους τε καὶ πλουσιωτέρους); véase Neumann (editor), 1822, pp. 68 y ss. La víspera de la guerra contra la ciudad de Lucca, Bruni se hallaba presente cuando la mayoría de los votantes, encabezados por Rinaldo degli Albizzi, se mostró en favor de la guerra y los consejeros por la paz ni siquiera pudieron hacerse oír; véase *Commissioni di Rinaldo degli Albizzi*, editada por C. Guasti, vol. 3, Florencia, 1873, p. 191, y C. Pellegrini, *Sulla repubblica fiorentina al tempo di Cosimo il Vecchio*, Pisa, 1880, pp. 23, 28 y 31.

La habilidad de Bruni para permanecer en su puesto de canciller en 1434, cuando la facción aristocrática encabezada por los Albizzi fue expulsada del partido de los Médicis, ha provocado a menudo la sospecha de oportunismo a los ojos de los historiadores modernos. Pero tales sospechas son temperadas por las circunstancias que prevalecían en 1427, cuando fue elegido Bruni. En ese momento su antecesor en el cargo, Ser Paolo Fortini, fue expulsado en su calidad de adversario enconado del partido de los Médicis que, sin embargo, no era todavía lo suficientemente fuerte como para que uno de sus partidarios fuera aprobado. El resultado fue, claramente, un arreglo: la selección de un intelectual de prestigio y sin compromisos. Bruni fue escogido con los votos de ambos grupos y en consecuencia disfrutó, hasta cierto punto, de una posición que trascendió la rivalidad interpartidista. Véase Dale Kent, *The Rise of the Medici: Faction in Florence, 1426-34*, Oxford, 1978, pp. 225-227, especialmente la p. 227, nota 50; y Riccardo Fubini, "Osservazioni sugli *Historiarum florentini populi libri XII* di Leonardo Bruni", en el vol. I de *Studi di storia medievale e moderna per Ernesto Sestan*, Florencia, 1980, p. 432, nota 89.

¹⁰ "Per questo avviene che la moltitudine civile, tracto però di quella sempre l'ultima

Si todos los ciudadanos participaran en el gobierno (tal fue la esperanza que nació cuando Cosme de Médicis llegó al poder, supuestamente en calidad de protector de un régimen más democrático) sus intereses opuestos serían ajustados y armonizados.¹¹

plebe della città, rendono il iudicio migliore che non fanno i piccoli numeri degl'intendenti, non perché, essendo buoni cittadini, e pochi non fussino sufficienti a ogni governo, ma perché i cittadini coi quali in nel mondo le più volti si vive, spesso rivolti alla utilità propria, abbandonano de' principali membri della città et forse alle volti tutta l'università pubblica quando sono pessimi. La multitudinè comprende ogni membro et qualunque civile particolarità; et non obstante che ciascuno sia disposto a l'utile proprio et secondo quello iudichi, ne segue di necessità che della maggiore parte delle singularità si fa uno universale che è utile commune di tutto il corpo della repubblica; la quale commodità non può procedere delle specialità de' numeri piccoli. Questa è la nascosa ragione donde per sperientia si vede che i governi degli ignorantí popoli a tempo paiano buoni come quegli de' prudenti cittadini, ma di rado lungheza di tempo gli prospera" (*Vita civile*, manuscrito original, 95a-95b; edición crítica de G. Belloni, p. 191).

¹¹ El enigma —que al escribir este ensayo en 1938 fui incapaz de resolver— consiste en cómo Bruni y otros pueden sostener, en el mismo lapso de tiempo, que presenciaron el ascenso de una tendencia oligárquica, que fuera posible para todos los ciudadanos florentinos de pleno derecho alcanzar los más altos cargos de la República. En fecha más reciente, se ha dado una respuesta que coincide con las presunciones de este ensayo. En primer lugar, varias indagaciones en los archivos (en especial las de Anthony Molho, Ronald Witt y Lauro Martines) han dejado establecido, más allá de cualquier duda, que a partir del decenio 1380-1390 y en forma considerable, más ciudadanos florentinos fueron tomados en cuenta para ocupar puestos en el gobierno que en cualquier otra ocasión anterior. Posteriormente John M. Najemy (en su *Corporatism and Consensus in Florentine Electoral Politics, 1280-1400*, Chapel Hill, N. C., 1982, pp. 263-265, 276 y ss, 292-300, 305-317) presentó pruebas de que ambas tendencias se daban en la vida política de principios del Renacimiento florentino: una apertura más amplia del gobierno a numerosos ciudadanos y el ascenso de un liderazgo oligárquico poderoso. Se hacen varias observaciones importantes en la exposición de Najemy sobre cómo la formación de un nuevo centro de poder aristócrata fue alcanzado constitucionalmente bajo las condiciones relativamente democráticas que existían para todos los ciudadanos de pleno derecho. Mas no incluye la explicación ofrecida anteriormente: que la República florentina era amenazada en forma creciente por las guerras que se daban entre los Estados italianos y que se pudo haber producido la necesidad de concentrar el poder en un periodo de emergencia. Tal es uno de los temas que mi *Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* tendría que afrontar casi veinte años después de que este ensayo fuera escrito. (Los dos volúmenes de la primera edición de la *Crisis*, Princeton, 1955, serán mencionados en lo sucesivo como *Crisis*, vols. 1 y 2; la segunda edición revisada y en un solo volumen, Princeton, 1966, como *Crisis*, 2ª edición.)

La interpretación de Gene Brucker del régimen florentino de 1410 a 1430 —en su *The Civic World of Early Renaissance Florence*, en especial las pp. 252 y ss, 300 y ss, y 500 y ss, así como en las lúcidas páginas de su *Renaissance Florence*, Nueva York, 1969, en particular los capítulos "El patriciado" y "La política"— conduce a una perspectiva que es esencialmente compatible con las características forjadas por los otros estudiosos citados, aunque Brucker calcula que el número de personas que ocuparon cargos en el gobierno es un tanto menor (p. 253).

Mucho de lo que gradualmente se ha venido sabiendo con respecto a los ideales florentinos de libertad e igualdad durante los primeros decenios después de 1400 y como un renuevo de la vida florentina en el temprano periodo de los Médicis es investigado en "Florentine Constitutionalism and Medici Ascendancy in the Fifteenth Century", en *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence*, Nicolai Rubinstein (autor y compilador), Evanston, Illinois, 1968, pp. 442-462.

II

No fue un conflicto civil ni una lucha entre las clases lo que produjo el reforzamiento de las tendencias oligárquicas dentro del Arti Maggiore a partir del decenio 1390-1400 en adelante. Más bien, los cambios en la organización florentina fueron inducidos por la tensión de la política exterior.

Desde finales del decenio 1380-1390 hasta bastante entrada la primera mitad del principado de Cosme de Médicis, los florentinos vivieron en un peligro extremo. Los Visconti de Milán habían fundado una poderosa monarquía en Lombardía que había ya puesto fin a la independencia de la mayoría de las ciudades italianas del norte y de muchas del centro. Esta nueva tiranía renacentista se hacía una autopropaganda en extremo seductora al prometer la unión de gran parte de Italia bajo el gobierno del ducado de Milán. Florencia se hallaba en el peligro extremo de convertirse en ciudad dependiente del territorio viscontiano, igual que Pisa y Siena, Perugia y Bolonia, y de perder, junto con su autonomía, el libre desarrollo de sus recursos éticos e intelectuales en los que fundamentó, durante el Renacimiento, su preeminencia cultural. Con el poder económico derivado de sus grandes industrias y de su próspero comercio, Florencia no era un enemigo desdeñable de la monarquía de los Visconti, mas con la autoridad investida en un gran número de ciudadanos se encontraba en desventaja frente a una tiranía imbuida por el deseo guerrero de expandirse. En el libro de Leonardo Bruni *Historiae florentini populi*, es Rinaldo dei Gianfigliuzzi, uno de los jefes moderados del Arti Maggiore después de 1382, quien se da cuenta de la magnitud del peligro y aboga porque se modifique la constitución a fin de asegurar una pronta acción política de parte de la República. Atribuye la inferioridad de Florencia al hecho de que debido a su participación en todas las acciones del gobierno, el pueblo, incapaz de prever peligros futuros, hace imposible la prevención inmediata de una invasión. Los dirigentes de Florencia, dice, no han dado los pasos necesarios en el tiempo requerido, por miedo a que se les acuse de querer la guerra. Así, la iniciativa la tiene siempre el tirano de Milán, cuyos planes son desconocidos por todos hasta que son llevados a cabo. Para defenderse de tal enemigo, Florencia debe cambiar su constitución si es que no existe otra manera de mantener la libertad. Las decisiones deben ser responsabilidad de unos cuantos, que se mantengan al margen de toda discusión pública. "Presteza y secreto", dice Bruni, es lo que exige el momento, y "las decisiones tomadas por la mayoría son su enemigo mortal. Tal exigencia [continúa diciendo] no deja de dar resultados".¹² Los documentos de la época con-

¹² Bruni, *Historiae*, libro XI, p. 276 y ss., atribuye el discurso a la situación del año 1399, cuando Giangaleazzo se hallaba en la cúspide de su poder y de sus afanes guerreros. La

firman esta interpretación, hecha por un historiador contemporáneo. En fecha tan temprana como 1384, el vocero del grupo oligárquico demandó la formación de un pequeño comité que tomara pronta ventaja de la situación política. Después de 1393 el poder ejecutivo, de hecho, fue a menudo conferido a una junta directiva de diez miembros, elegida para un periodo corto y determinado, específicamente en calidad de autoridad central capaz de actuar con rapidez contra la tiranía viscontiana.¹³

Si la organización política florentina viró hacia la oligarquía durante la época de las grandes guerras contra Milán, esto no significó necesariamente que la voluntad política y patriótica de las clases medias se hubiera debilitado. Revela más bien la determinación de los ciudadanos de defender la libertad de la República contra el poder concentrado de la tiranía milanese por todos los medios a su alcance. Junto con la transformación de la organización política, se produjo un cambio dentro de la esfera intelectual. En los años tormentosos, cuando Florencia defendía su herencia de libertad, también su vida intelectual tomó una dirección nueva: surgió un nuevo concepto de la educación que tuvo como objetivo no sólo formar hombres educados sino también buenos ciudadanos; una educación que infundiera en los hombres el deseo de participar en la vida diaria y los asuntos públicos de la comunidad. En este momento, las ideas de los ciudadanos confluyeron con las del pensamiento humanista. La convicción clásica de que la personalidad del individuo alcanza su madurez —intelectual y moral— por medio de la participación en la vida de la *polis* y la *respublica* puede encontrarse en las obras de Aristóteles y de Cicerón. El humanismo del siglo XIV, que había mantenido las características medievales de un alejamiento del mundo, se transformaba ahora en un humanismo civil. El despertar del antiguo espíritu cívico halló su paralelo en la esfera intelectual con el redescubrimiento de la Antigüedad en el dominio del arte, hecho por Donatello y Brunelleschi.

Que el espíritu de autosacrificio y sumisión a la frecuentemente cruel e injusta voluntad de la comunidad fue mayor en Florencia a lo largo de este periodo que en otras ocasiones, no puede ser comprobado con certeza. En todo caso, durante los primeros decenios del Quattrocento las vir-

confiabilidad en la caracterización que hace Bruni de Rinaldo dei Gianfigliuzzi se apoya en la evidencia documental de fechas posteriores. En 1424, en la víspera de las guerras contra Filippo Maria Visconti, Rinaldo nuevamente favorecería el establecimiento de una junta de gobierno reducida durante la guerra: "finaliter cum sententia ligargi [i. e. Licurgo] concludens ut per paucos ordinetur quod per multos deliberetur [que los pocos lleven a cabo lo que los muchos aconsejan]; eligendo ex collegiis, officiis principalibus et civibus electissimis qui super premissis [i. e. los preparativos de una guerra enérgica contra Milán] habeant examinare", vol. 2 de *Commissioni di Rinaldo degli Albizzi*, p. 145.

¹³ Véase el examen de la política florentina a principios del periodo de los Albizzi en A. Rado, *Dalla Repubblica fiorentina alla signoria medicea. Maso degli Albizzi e il partito oligarchico in Firenze, 1382-1393*, Florencia, 1926.

tudes cívicas cobraron nuevo esplendor a partir del ejemplo dejado por las vidas de los grandes ciudadanos romanos y atenienses, tal como las describen los autores clásicos. Los florentinos abrazaron públicamente los ideales cívicos de la Antigüedad y, aun si no figuraban en la vida pública, se hallaban inspirados para emularlos conscientemente. Lo mismo que el canceller Bruni, Cosme de Médicis, quien era sólo un poderoso ciudadano privado a principios del decenio 1430-1440, se oponía a la intervención militar contra la ciudad de Lucca. Mas, en una carta privada, aconsejaba a uno de sus familiares hacer todo lo posible con el fin de asegurar un resultado favorable en la guerra, a pesar de que ésta no era aprobada en el círculo de los Médicis: "[...] Ahora que los acontecimientos han alcanzado un estado en el cual el honor de la comuna se encuentra en peligro".¹⁴ Un espíritu público igual de poderoso persistía dentro de los círculos dirigentes de los Albizzi, quienes se contaron entre los primeros en poner grandes sumas de capital privado a disposición del gobierno para comprar el armamento necesario en las vísperas de la guerra contra Milán.¹⁵ Cuando la carga financiera de los largos años de guerra recayó pesadamente en el Estado florentino, la aristocracia dirigente se autoimpuso un tributo sobre el capital, el famoso *catasto* de 1427, que puso un obstáculo en el camino de la hasta entonces acostumbrada protección de las grandes fortunas de Florencia.¹⁶

Unos cuantos decenios después, cuando Vespasiano da Bisticci escribió su muy bien informado libro *Vite di uomini illustri del secolo XV*, le parece que una de las características más destacadas del periodo Albizzi fue la devoción de los ciudadanos florentinos por su ciudad, lo que resulta más impresionante en un lugar donde las disensiones partidarias dentro de la ciudad-Estado destruyeron la vida de hombres inocentes. Todas las clases de lealtad civil que conocemos a través de los autores latinos reaparecen en las descripciones de Vespasiano, en la carne y sangre florentinas: Domenico Buoninsegni, que en lugar de quejarse de los impuestos arbitrarios, más allá de sus recursos, vendió su precioso manuscrito de la geografía ptolemaica cuyo texto e ilustraciones, con paciencia y cuidado infinitos, había sido uno de los primeros en copiar; Giannozzo Manetti, quien prefirió su ruina financiera a condenar las decisiones del grupo de los Médicis que iban contra su conciencia y que continuó su obra de autosacrificio al servicio del Estado aun cuando las contribuciones confiscatorias ensombrecieron el tiempo en que se

¹⁴ Publicada en el vol. 2 de *Commissioni di Rinaldo degli Albizzi*, p. 350.

¹⁵ Rado, *Dalla Repubblica Fiorentina alla Signoria Medicea*, pp. 110, 174 y ss.

¹⁶ Se tiene ahora por cierto que esto era así y que el *catasto* no fue una medida inspirada por los Médicis para congraciarse con el pueblo (como se pensó por mucho tiempo que era el caso); véase R. Caggese, vol. 2 de *Firenze dalla decadenza di Roma al risorgimento d'Italia*, Florencia, 1913, p. 344 y ss.

hubiera visto obligado a buscarse la vida lejos de su hogar. Así también los exiliados: Manetti en Nápoles y Palla degli Strozzi (quien fuera en alguna ocasión el ciudadano más rico de Florencia) en Padua. Ambos movieron sus influencias en favor de su ingrata ciudad natal, no hablaron jamás de Florencia sin reverencia o —a diferencia de Coriolano, dice Vespasiano con admiración— no esperaron a ser molestados para ofrecer ayuda a sus conciudadanos.¹⁷ Que éstas no son sólo leyendas aduladoras lo atestigua Leon Battista Alberti, nacido y educado en el exilio, en su *Libri della famiglia*. Piero Alberti, ya anciano, narra cómo el duque Filippo María Visconti intentó obligarlo a que denigrara su ciudad natal, cuando buscó en calidad de exiliado alcanzar una posición dentro de la corte de Milán, y él replicó con mesura que un buen ciudadano no debía hablar mal de su ciudad natal sólo porque sus dirigentes habían actuado imprudente e injustamente; con tal respuesta se ganó el corazón del tirano.¹⁸ Lealtad semejante inspiró a Filippo degli Strozzi, cuya familia, tras la victoria de Cosme de Médicis, fue desterrada a Nápoles. Allí llevó una vida tal, sostiene su hijo, "que nadie que no conociera la verdad hubiera imaginado que era un exiliado".

Tal fue el mundo en el cual la idea clásica de la unidad del individuo con su polis o civitas fue revivida. En un diálogo humanista de la época, que describe una discusión ficticia entre un patricio y un plebeyo de la antigua Roma, el victorioso plebeyo dice que "el espíritu humano aumenta su excelencia cuando se pone en contacto con la vida del Estado".¹⁹ Expresiones similares se repiten, una y otra vez, en numerosos escritos de los humanistas florentinos. En 1427 Stefano Porcari, de origen romano pero que fue en dos ocasiones Capitano del popolo en Florencia, se refiere al elogio clásico del autosacrificio por la patria en discurso oficial ante las autoridades. La protección mutua dentro de la comunidad, dijo, era la fuente de la cultura humana; de aquí la didáctica unánime de los filósofos de la Antigüedad de que ni la seguridad al nacimiento ni la vida familiar ni la amistad ni el honor entre los hombres pueden darse fuera del "cuerpo común" de la patria —"en la que vivimos y crecemos". En este discurso, pronunciado en la *piazza* de Florencia, los ejemplos latinos de sacrificio personal en favor de la *respublica*, de Mucio Escévola y Horacio Cocles a los Escipiones, pasan ante los ojos

¹⁷ Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del secolo xv*, L. Frati (compilador), vol. 3, 1893, p. 12; vol. 2, 1893, pp. 192, 272; vol. 3, p. 233; vol. 2, pp. 75 y ss, 178, 181; vol. 3, p. 273.

¹⁸ L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, editada por G. Mancini, Florencia, 1908, p. 254 y ss; C. Grayson (compilador), *Scrittori d'Italia*, vol. 218, Bari, 1960, p. 272 y ss.

¹⁹ "...praeclariora tum fore mortalium ingenia, cum ad rem publicam accommodantur"; en Buonaccorso da Montemagno, "De nobilitate tractatus", en *Prose e rime de' due Buonaccorsi da Montemagno*, Florencia, 1718, p. 74 y ss. El texto correcto de esta cita puede verse en el capítulo VI, nota 14.

de los ciudadanos florentinos. "Fue por su *patria* que los romanos asumieron tales e inauditos esfuerzos y peligros, tales heridas y aun la amargura de la muerte."²⁰

La prueba más evidente de que estas convicciones coincidían con los sentimientos de los florentinos es la circulación de las oraciones de Porcari en Florencia, aún sin paralelo, y la inclusión de su alabanza de una vida conducida por la *patria* en la *Vita civile*, de Palmieri. Esta obra, que constituye la más elaborada mezcla del humanismo con el espíritu cívico florentino, se inicia con la declaración de que extensos estudios históricos han servido para convencer al autor de que la vida perfecta es aquella que combina el ocio intelectual con la actividad honrosa en una *respublica* constituida conforme a derecho.²¹

III

En el siglo xv, las ideas de este tipo indicaban una transformación intelectual y ética. Aunque la familia, la comunidad y el Estado habían conformado el medio en que se desenvolvía el ciudadano italiano desde los primeros tiempos, durante todo el siglo xiv y principalmente como consecuencia de la profunda influencia ejercida por los frailes mendicantes en la educación y en la perspectiva moral, la preparación intelectual de los ciudadanos se hallaba en agudo contraste con los cimientos

²⁰ Porcari, *Orazioni* (publicada en *Prose del giovane Buonaccorso da Montemagno*, Bolonia, 1874, quien equivocadamente se las atribuye a Buonaccorso), *Oraz.*, vol. 2, pp. 14-23; véase también *Oraz.*, pp. 5, 14 y 15.

²¹ "...et finalmente più che alcuna altra vita m'è paruta perfecta quella di coloro che in alcuna optima repubblica tale grado di virtù ritengono che ne' loro facti sanza errore o pericolo, et ociosi, riputati con dignità, possono vivere" (proemio a la *Vita civile*). Si se desea profundizar en la influencia de Porcari sobre Palmieri, compárense las *Orazioni* de Porcari, pp. 14-23, con la *Vita civile* de Palmieri, manuscrito, ff. 60a-61a, edición crítica, 1982, pp. 124-127. Los ejemplos tomados de los clásicos son idénticos en ambos y, en su mayor parte, descritos con las mismas palabras. Puede uno comparar las oraciones siguientes tomadas del final de estos párrafos: "Piene sone le greche, latine et barbare historie di memorabili exempli che dimostrano quanto virilmente i nobili cittadini sprezzavano ogni particolare commodò per salute della repubblica, per le quali opere sono nobilitati con somma gloria, et per eterna fama nel mondo immortali", Palmieri, f. 60b, p. 126: "Passeremo... queste e molte altre Greche, barbare e Latine storie, che tutte sono piene di opere gloriose de' cittadini verso le loro fortunate Repubbliche", Porcari, p. 23. Todos los grandes romanos pensaban sólo en "la salute et acrescimento della repubblica... per la quale multiplicatae fatiche, affanni, disagi, pericoli, ferite, e crudelissime morti spessissime volti sofferivano", Palmieri, f. 60b, p. 127; "Per la quale tanti affanni, tante fatiche, tanti pericoli, tante cicatrici, e crudelissime ferite, a morti ne' loro nobilissimi corpi acerbamente soffersero", Porcari, p. 22. Resulta interesante hacer notar la dependencia de Palmieri en Porcari porque constituye un ejemplo claro del efecto que las oraciones de Porcari tuvieron en los humanistas florentinos. De otro modo, esto es deducible sólo a partir del extraordinario número de manuscritos y discursos de Porcari que circulaban en Florencia.

naturales de su existencia. Incluso Petrarca y sus primeros seguidores humanistas se hallaban profundamente imbuidos de dudas sobre el valor de una vida dedicada a la familia y a la comunidad política. Sin embargo, Boccaccio —uno de los amigos íntimos de Petrarca en Florencia— encomió despreocupadamente los placeres del amor en *El Decamerón* y consideró al matrimonio como el mayor peligro para el hombre culto. En su biografía de Dante —reconocida como la biografía estándar del poeta hasta principios del siglo xv— Boccaccio arroja la culpa del destino infeliz de Dante a que haya olvidado, en la atmósfera cívica de Florencia, “qué obstáculo constituyen las mujeres a una vida de estudio”, perdiendo así, a través del matrimonio, su paz intelectual y siendo arrastrado al remolino de los problemas públicos y domésticos que destruirían su vida.²²

Sólo una alianza estable con las ideas clásicas sobre la ciudadanía podría liberar al ciudadano de su pasado medieval. Cuando Coluccio Salutati, antecesor de Bruni en el cargo de canciller de Florencia, se casó muy joven, su única justificación ante los demás humanistas fue que reaparecería a tiempo y recapturaría su alma, pese a que de momento estaba experimentando la certeza que encerraba la prevención de que el hombre no debe servir a la mujer y a la filosofía. En años posteriores, cuando el nuevo humanismo civil había ganado fuerza, defendió abiertamente el matrimonio contra su maestro Petrarca. Con espíritu semejante, la disputa ficticia entre un patricio romano y un plebeyo, a la que ya me he referido, termina describiendo un cuadro de feliz vida matrimonial en la que esposo y esposa comparten el supremo placer intelectual de estudiar juntos en su biblioteca.

Ahora, la educación verdadera parecía a los humanistas cívicos sólo posible en medio de la familia y la sociedad. Como escribió Bruni en su biografía de Dante (1436), los estudios verdaderos no llevan a la soledad improductiva.

Entre aquellos que permanecen en sus hogares y que se encuentran apartados de la sociedad, jamás he visto alguno que pudiera contar hasta tres. Una mente distinguida y arrogante no necesita de tales grilletes [...]. Mantenerse apartados del intercambio de ideas con los demás es una característica de aquellos cuyas mentes inferiores son incapaces de comprender nada.

²² Una expresión particularmente drástica de Boccaccio sobre la antipatía que le producía el matrimonio, que incluye una lista de todos los males que se derivan de los malos hábitos de las mujeres y de la vida de casado, puede hallarse en su *Labirinto d'amore*. A pesar de las diferencias considerables de redacción, las dos versiones de la *Vita* de Dante, de Boccaccio, tal como han pasado hasta nosotros: la llamada *Trattatello in laude di Dante* y el *Compendio della origine, vita, costumi e studi di Dante*, coinciden en proclamar la vida de Dante, en calidad de hombre casado y ciudadano, como la causa de la ruina de su carrera como filósofo.

La idea que se hizo Bruni de Dante desplazó a la primera imagen, dedicada a Boccaccio, del filósofo atrapado en las labores del matrimonio y la política. La debilidad de Petrarca, afirma Bruni, consistió en que vivió sólo para sí mismo. A diferencia de este padre del humanismo erudito, el joven Dante trabajó para el gobierno de su ciudad natal y demostró su valor dentro del ejército de ciudadanos en Campaldino, donde se libró la batalla decisiva entre las ciudades de Florencia y Arezzo. El hecho de que no le preocupara el matrimonio no arroja ninguna sombra sobre él, más bien demuestra que aun las mentes más elevadas no desprecian sus deberes cívicos. Los filósofos mayores —Aristóteles, Cicerón, Catón, Séneca y Varrón— fueron padres de familia y sirvieron a sus comunidades. Así, el juicio de Boccaccio era tan frívolo como erróneo. "En la opinión de todos los filósofos, el hombre es un *animale civile*. La unión primera, cuya multiplicación constituye el Estado, es la de los esposos; no puede existir perfección en donde esta condición primaria no se da."²³

²³ L. Bruni, "Le vite di Dante e di Petrarca" en *Bruni, humanistisch-philosophische Schriften*, pp. 53 y ss, 68 [traducción alemana que emplea el autor]. La reconstrucción que hace Bruni de la carrera política de Dante, así como su descubrimiento de que luchó en la batalla de Campaldino, han sido puestos en duda repetidamente por los críticos debido a que las cartas de Dante que Bruni asegura haber empleado no han podido ser localizadas. Actualmente, sin embargo, la corrección de las declaraciones de Bruni no es ya puesta en duda. Véase I. del Lungo, *Dante ne' tempi di Dante*, Bologna, 1888, p. 156 y ss; E. Santini en su *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. 60, 1912, pp. 321 y ss, 329 y ss; N. Zingarelli, vol. 1, de *La vita, i tempi e le opere di Dante*, Milán, 1931, p. 258 y ss. Uno puede comprender por qué el descubrimiento de Bruni de que el joven Dante vivió como un ciudadano entre los ciudadanos pareció hacer retornar a Florencia la personalidad de su gran poeta, considerando la defensa que hace Bruni de Dante como representante de las tradiciones históricas florentinas y la oposición de Bruni a los humanistas extremistas, que no reverenciaban nada sino la Antigüedad; véase V. Rossi, "Dante nel Trecento e nel Quattrocento", en el vol. 1 de *Scritti di critica letteraria*, Florencia, 1930, p. 293 y ss.

La circunstancia intelectual en la cual se originó la *Vita di Dante* de Bruni la ilustra una oración compuesta por Francesco Filelfo pocos años antes de que Bruni escribiera su obra. De 1429 a 1434 Filelfo fue un maestro al servicio de la comuna de Florencia; en 1432 su oración sobre Dante fue recitada públicamente en la Catedral por uno de sus discípulos. Filelfo, el más polifacético de los humanistas itinerantes de la época, y acostumbrado a complacer a sus protectores sucesivos, sabía bien lo que los florentinos deseaban que dijera. Elogió a Dante como el *liberatore* de su gran *repubblica*, el que hizo por Florencia en su momento de aflicción lo que los Escipiones, los Decios y Metelo, como *cittadini romani*, hicieron una vez por Roma. "Molte furono le persecuzioni, molte le insidiazioni, molti i tradimenti, da che lui questa inclita città di Firenze più volte liberò. Quante guerre la città vostra... rimosse et al tutto estinse!... Tu finalmente in esilio fosti mandato per difensione della patria." Más aún, en el exilio "Dante sempre la patria lodava, sempre la magnificava, sempre la difendeva", Benaducci (editor), en *Atti e memorie della R. Deputaz. di storia patr. per le marche S.*, 1901, p. 26 y ss. Lo anterior, por supuesto, era más ficción y retórica de alto vuelo que verdadero. Dante, desterrado, atacó a Florencia más que defenderla. Y, en su juventud, ¿tuvo alguna vez la oportunidad "di estinguere guerre" que amenazaba a su ciudad? Fue, sin embargo, lo deleznable del elogio patriótico ofrecido al gran florentino y el conocimiento verdadero de su vida lo que produjo que el descubrimiento de la carrera cívica de Dante, descubrimiento bien documentado por Bruni, fuera recibido tan cordialmente y que pronto se convirtiera en una de las características del pen-

Esta rehabilitación de Dante, el ciudadano florentino, no fue sino un eco del redescubrimiento humanista de Cicerón, el ciudadano y hombre de Estado romano. Durante la Edad Media, Cicerón fue considerado comúnmente como un abogado del aislamiento del mundo. Por mil años no hubo espacio para su doctrina cívica de que el hombre ha sido hecho para desempeñar una parte activa dentro de su comunidad y de su Estado y no sólo para buscar la contemplación solitaria. Merced a su nuevo conocimiento de la Antigüedad, Petrarca fue el primero en reconocer al Cicerón histórico. Pero quedó horrorizado al descubrir que el estadista romano había fallado en sus deberes como verdadero filósofo y lo acusó amargamente —de la misma forma que Boccaccio acusó a Dante, el ciudadano, poco después. Petrarca no pudo perdonar a Cicerón el hecho de que hubiera abandonado la tranquilidad de su vida de estudioso con el fin de defender la libertad del Estado tras la muerte de César. Salutati contestó que Cicerón sólo había obedecido el precepto atribuido a Solón: en tiempo de discordias civiles el ciudadano que no se alinea con ningún partido y desea continuar su vida privada debe ser considerado infiel y expulsado de su ciudad. Pier Paolo Vergerio, discípulo de Salutati, añadió que Cicerón había declarado siempre en sus escritos que la existencia de un hombre “que se carga a sí mismo de trabajo para el Estado, trabajo que ha sido demandado por la *salus omnium*, es superior a cualquier otro”.²⁴

Estimulado por esta corriente de pensamiento, Leonardo Bruni creó al Cicerón florentino del siglo xv. En una biografía escrita hacia 1415, casi al mismo tiempo en que Donatello esculpió su san Jorge, Bruni hizo de Cicerón el símbolo de la convicción renacentista de que la personalidad de un hombre sólo puede alcanzar la perfección por medio de la vida política activa. El autor y estadista latino, que no estaba satisfecho sólo con la especulación filosófica —afirmó el biógrafo florentino reverentemente—, hizo grandes contribuciones a la literatura en medio de los oficios que le imponía el Estado más vasto del mundo; más de las que hicieron los filósofos ociosos en su soledad, y al mismo tiempo obtuvo mayor fuerza de su trabajo político gracias a sus estudios. “Fue de la misma fuente sagrada de la filosofía de la que extrajo su forma de actuar al dirigir la República romana y los preceptos de sus libros.”²⁵

samiento florentino. El libro cuarto de la *Historiae florentini populi* de Bruni, escrito en 1421, incluía ya la primera visión de Dante en la batalla de Campaldino y de sus actividades políticas durante su administración, mas fue la *Vita di Dante* de Bruni, escrita en lengua popular en 1436, la que produjo el cambio decisivo en las ideas florentinas sobre Dante. La *Vita Dantis* de Francesco Filelfo no es sino una adaptación de la obra de Bruni, escrita en alta retórica latina, que ayudó a que el punto de vista de Bruni fuera conocido durante el siglo xv.

²⁴ Salutati es analizado en el capítulo v. Para un mejor conocimiento de Vergerio, véase su *Epistolario*, editado por L. Smith en *Fonti per la storia d'Italia*, vol. 74, Roma, 1934, p. 440.

²⁵ Bruni, “Cicero novus”, en Bruni, *humanistisch-philosophische Schriften*, p. 114 y ss.

Al igual que Bruni, Palmieri unió la nueva idea que se tuvo de Cicerón al descubrimiento de que en su juventud Dante fue un ciudadano florentino tanto en el pensamiento como en sus hechos. Su libro *Vita civile* transfiere la visión de Escipión el Joven (tal como es descrita en el *Somnium Scipionis* de Cicerón) —donde los ciudadanos que habían dedicado o sacrificado sus vidas al servicio del Estado merecen una recompensa especial en el más allá— del suelo romano al florentino, esto es, a los días en que el joven Dante cumplía con bravura su deber en el ejército florentino en Campaldino. Tras la victoria (de acuerdo con la fábula de Palmieri), Dante ve a uno de sus compañeros de armas volver a la vida sólo por una hora. El guerrero florentino, uno de aquellos cuyo sacrificio iguala Palmieri con las hazañas heroicas de los romanos Horacio Cocles y Curio Dentato, describe a Dante la reunión celestial de que su alma ha sido testigo: "Vi allí las almas de todos los ciudadanos que han regido sus Estados con justicia [...] y en nombre de su país se han olvidado de sí mismos y de sus propiedades". Su comentario final es: "Ninguna labor humana es más valiosa que preocuparse por el bienestar de la *patria*, el mantenimiento de la *città* y la conservación de la unidad y la armonía en una comunidad bien ordenada". Así, el mensajero del más allá exhorta al joven poeta usando las mismas palabras que Cicerón.²⁶ Palmieri nos asegura que ha escuchado esta historia "varias veces" y los detalles misteriosos de la resurrección del muerto en el campo de batalla y ciertos y diversos incidentes señalan, en forma definitiva, el origen popular de la leyenda. Debe haber existido entre los ciudadanos florentinos la tendencia de resucitar los ideales cívicos clásicos.

El considerar a Dante como el ejemplo mayor de este sistema de vida se mantuvo durante todo el siglo XVI. Giannozzo Manetti fue el primero en seguir la dirección apuntada por Bruni y, dos decenios después, relató la vida de Dante, Petrarca y Boccaccio con mayores detalles. De las tres grandes *corone* (coronas) de Florencia en el Trecento, dice Manetti, la única que conllevó los deberes de un "hombre libre" en adición a proseguir sus estudios fue la de Dante, quien no sólo se mantuvo apartado de la vida pública sino que también sirvió a su ciudad natal en altos cargos políticos y en el ejército de los ciudadanos. Con mayor certeza aún que la de Bruni, Manetti aseguró que Dante, que había unido la acción a la contemplación, era superior a Petrarca y Boccaccio, quienes llevaron la vida *egóísta* de los literatos humanistas. De aquí en adelante, casi todos los escritores de Florencia adoptaron este punto de vista hasta el final del Renacimiento.

²⁶ *Vita civile*, manuscrito, f. 100a, hacia el final del libro, edición crítica, 1982, pp. 200-208.

Durante la segunda mitad del Quattrocento, cuando las antiguas tradiciones de Florencia fueron ensombrecidas por la cultura principesca de los Médicis y el platonismo transformó la figura de Dante en la de un filósofo platónico, éste siguió siendo, sin embargo, el representante de la vida cívica que era en la época anterior a los Médicis. En 1481, Cristóforo Landino publicó su tratado en el que describe la *Divina comedia* como impregnada de ideas platónicas; pero en una introducción que trata de la vida de Dante, aun Landino subraya, citando a Manetti como su fuente, que el gran poeta que había convertido el idioma florentino en el preeminente en Italia había cumplido también su deber al servicio del Estado e incluso en el campo de batalla. Terminando el periodo del platonismo, el tratado sobre Dante fue ampliamente leído en el siglo XVI —el de Alessandro Vellutello de Lucca— y tomó las ideas de principios del Quattrocento. Eliminó el velo platónico que cubría la figura de Dante lo mismo que muchas de las características que los platónicos habían tomado de Boccaccio, y elaboró, a su vez, sobre la sencilla y poderosa figura de Dante, la del ciudadano florentino creada por Bruni.

Así, tanto el Cicerón como el Dante florentinos se mantuvieron de manera conspicua a lo largo del Renacimiento italiano y son, quizás, el testimonio más importante de que el patriotismo y el espíritu cívico constituyeron fuerzas vitales en Florencia en los días en que el humanismo y el arte del Renacimiento nacían.

II. LAS NUEVAS FORMAS DEL PENSAMIENTO HISTÓRICO Y PSICOLÓGICO*

DENTRO del estudio del Renacimiento florentino ocupa un preeminente lugar el problema de los antecedentes intelectuales que sirvieron de fundamento al enfoque de Maquiavelo sobre los cambios históricos. Desde que las obras de Wilhelm Dilthey y Friedrich Meinecke —que abrieron nuevos caminos— fueron publicadas, se ha convertido en lugar común afirmar que una de las raíces más firmes de la imagen maquiavélica del mundo histórico-político era la idea de la *virtù* —la energía y la fuerza moral del hombre— que surge de la actitud ante la vida que se tuvo en el Renacimiento.¹ Se sabe también que esta idea de la *virtù* la estimuló la lectura de los autores clásicos y que llegó a Maquiavelo a través de la tradición humanística que había ido tomando forma a partir de Petrarca. Pero aún no se ha investigado a fondo qué tan cierto sea esto y hasta qué grado la “concepción y análisis” humanista del hombre (*Auffassung und analyse des Menschen*, en palabras de Dilthey) se utilizaba con relación a la historia y la política antes de Maquiavelo.

No obstante, incluso la fase más temprana del humanismo ofrece testimonios de importancia. No sólo encontramos a Petrarca utilizando el concepto y la palabra *virtù* (o la voz latina *virtus*) con sentido semejante al de Maquiavelo sino que, al igual que éste, Petrarca ya la ha unido con la idea de *necessità* psicológica: la coerción ejercida por el Estado o por las relaciones entre los Estados puede originar mayor *virtù* en una nación. En realidad, Petrarca ya se había hecho la pregunta que Maquiavelo se formularía más tarde de forma más madura: ¿No deja de florecer un pueblo cuando la eliminación del peligro externo reduce al mínimo?

* Publicada originalmente en alemán en *Historische Zeitschrift* 147, 1932, con el título “Das Erwachen der historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento”. En el presente capítulo, las frecuentemente complicadas elaboraciones del original han sido simplificadas; de otra forma, es traducción fiel del primer ensayo. El Maquiavelo caracterizado hacia el final del capítulo es más desdenoso de la gente ordinaria y más alejado de la tradición cívica de la Florencia de principios del Quattrocento de lo que ahora creo que fue. Los lectores preocupados por mis opiniones anteriores o que deseen comprender el cambio subsecuente deben leer mi ensayo de 1961 “Machiavelli the Republican Citizen and Author of *The Prince*”, en su versión final, más adelante.

¹ W. Dilthey, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert*, Leipzig, 1891; F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Munich, 1824. El estudio de E. W. Mayer, *Machiavellis Staatsauffassung und sein Begriff virtù*, fue inspirado por Meinecke.

su *virtù* política y militar? ¿Un pueblo que ha dejado de tener enemigos y se siente autosatisfecho no enfrenta la ruina moral?

Cuando, desde el punto de vista de Petrarca, Génova se hizo belicista en extremo, en 1352, tras su victoria sobre la flota veneciana en el Bósforo, Petrarca advirtió en una de sus epístolas el ejemplo de la antigua *Respublica romana*, la cual intentó asegurarse una existencia libre de preocupaciones destruyendo Cartago, su enemigo histórico, con lo que logró en consecuencia minar su propia fuerza. Puesto que establecer un equilibrio militar saludable, insistía Petrarca, es una necesidad de los Estados poderosos,

lo mismo que los cuerpos robustos que engañosamente se ven saludables, las ciudades grandes y pacíficas deben estar infestadas por un mal oculto [...]. Las guerras son con frecuencia benéficas para las grandes naciones como lo es el ejercicio para los cuerpos obesos; y lo mismo que el cuerpo se hace pesado y enfermo debido a la indolencia excesiva, así le ocurre a la ciudad que vive demasiado tranquilamente. Este tipo de vida permite que los fluidos se acumulen en el cuerpo y, en una ciudad, da lugar a rivalidades, a la discordancia de ánimo y a emociones en conflicto. La actividad moderada es compañera de la buena salud; la agradable ociosidad abre el camino a la enfermedad. La *virtus* romana nunca habría sido destruida si se hubiera dejado que Cartago permaneciera. Una vez que se alivió la carga de temor de los hombros de los romanos, quedó abierto el camino a los vicios procedentes del extranjero y a la guerra civil y el fin de un gran duelo se convirtió en el principio de uno mayor.²

En otra carta (*Epistola Fam.* XXII, 14) escrita posiblemente unos ocho años después bajo la influencia del comentario que hiciera Salustio sobre que la suerte cambia junto con las costumbres y que el poder pasa del menos al más adaptado, Petrarca describe el cambio perpetuo

² "Solet equidem ut exterior magnorum corporum sanitas, sic pax magnarum urbium morbis abundare latentibus [...]. Sepe ut gravibus corporibus exercitia, sic magnis populis medicinalia bella sunt, et sicut quies immodica corpus gravat atque inficit, sic urbem immoderata tranquillitas; hec et in corpore varios humores et in populo simultates varias ac discordes animos gignit affectusque contrarios; agitatio temperata sanitatis amica est, leta quies male valitudini causas prebet. Nunquam romana virtus perisset si incolumis Carthago mansisset; ille terror cervicibus amotus, peregrinis vitiis et bellis civilibus viam fecit, magnique laboris finis maioris initium fuit" (Petrarca, *Epistolae familiares*, edición de Rossi, vol. 3, p. 121 ss. *Ep. Fam.*, XIV, 5, pp. 17-19). De acuerdo con la *Ep. Fam.*, XII, 2, p. 7, la inspiración para su declaración sobre Cartago le vino de la descripción de Floro de la oposición de Escipión a la exigencia de Catón de que Cartago debía ser destruida totalmente: "ne, metu ablato emulae urbis, luxuriari felicitas nostre urbis inciperet" es el razonamiento que da el Escipión de Floro. También existe una referencia en Petrarca, en su *De otio religioso*, a la *securitas* esperada por Roma con la eliminación de Cartago, y a la debilidad (*segnities*) de los romanos que, de hecho, se produjo. (*Opera*, Basilea, 1581, p. 301, ahora en la edición de Rotondi, Ciudad del Vaticano, 1958, p. 20.)

de la *virtus* política de un pueblo a otro. ¿Resulta sorprendente —pregunta— que *ingenia*, *virtus* y *nomina* cambien de lugar; que Macedonia, Cartago y Roma se eleven al poder, cada uno a su vez, y después se hundan nuevamente? Cuando un pueblo queda saciado de su prosperidad empieza a retroceder en su fama. La indolencia, la buena vida y el disfrute del lujo, que conquista a los ejércitos y desanima a los ciudadanos, se extienden. Entonces otro pueblo, habituado al peligro y los contratiempos, desdeñoso del poder, enérgico y perseverante, llega a la cima. La historia nos ha enseñado la única forma de escapar a tal cambio y degeneración. La grandeza de Roma fue mantenida durante muchas generaciones por el espíritu viril y marcial —el *prisca illa romana militia masculorum militum*— vivo en los días de Escipión y de Metelo gracias a la simplicidad, la disciplina y el desprecio de la vida fácil. Tales tiempos dieron a Petrarca la norma para denunciar tanto la miseria producida por un sistema que favorecía un ejército mercenario como la degeneración general de la Italia moderna —la misma denuncia que se infiltraría en los escritos de Maquiavelo varias generaciones después.

El tema de si la coerción o la "necesidad" podrían dar lugar a una fuerza militar, que es otro de los temas centrales de Maquiavelo, fue recogido por la escuela de Petrarca que, a la muerte del maestro, incluso a ciudadanos florentinos que soñaron, mucho antes de Maquiavelo, en remplazar a sus mercenarios extranjeros con un ejército de ciudadanos originarios de la ciudad. En la *Vita civile* de Matteo Palmieri,³ la idea de que la *necessità* da lugar a la *virtù* militar es presentada, enteramente, en el sentido maquiavélico. Aristóteles, el modelo literario griego de Palmieri, consideraba una virtud fallida la osadía en el combate que tenía como origen la pasión, la coerción o la ceguera ante el peligro. Según Aristóteles, un hombre valiente "debe ser valeroso no porque se le obligue sino por que la valentía es hermosa".⁴ Por el contrario, Palmieri, el florentino del Quattrocento, estaba profundamente consciente de que la coerción puede espolear el desempeño de hazañas de valor que de otra forma no serían asumidas y de que constituye

una gran ayuda a aquellas personas imperfectas con las que uno vive comúnmente. Por miedo al deshonor un hombre toma riesgos en combate que de otro modo no se atrevería a sostener sólo porque es su deber afrontarlos. Debido a que ve al cobarde escarnecido y al valiente recompensado y honrado, se mantiene firme de modo que no se le considere cobarde y despreciable.

³ La fecha exacta de publicación de la *Vita civile* —la década 1430-1440— se da en el capítulo VI, nota 13.

⁴ Δεῖ δ' οὐ δι' ἀνάγκην ἀνδρεῖον εἶναι, ἀλλ' ὅτι χαλόν (Aristóteles, *Eth. ad Nic.*, III, 8; Bekker, capítulo 11, p. 1116). Las diferencias de Palmieri con respecto de Aristóteles serán analizadas con mayor detalle en el capítulo VI, p. 135 y ss.

Además de este incentivo psicológico, Palmieri afirma que existe la *necessità* brutal de luchar que deja sólo lugar a la elección de morir o luchar con liebreza. Con satisfacción evidente traduce al lenguaje florentino vernáculo las palabras con las que, de acuerdo con Salustio, Catilina se dirigió en una ocasión a sus camaradas —*per tale necessità*— durante una situación desesperada en el campo de batalla: que para ellos no quedaba sino la victoria o la muerte. Maquiavelo reaccionó posteriormente con deleite parecido cuando leyó, en la obra de Tito Livio, cómo gritaba un jefe de los volsco a sus hombres que habían sido rodeados por el enemigo: ¡Siganme, la *necessitas* los hará victoriosos!⁵

¿Cómo puede cualquiera, atribuyendo el ascenso y la declinación de la *virtù* a causas naturales y considerando que la cultura y el poder político siguen un ciclo condicionado psicológicamente, mantener, además, la creencia medieval en el eterno Imperio romano, que duraría por siempre de acuerdo con el plan divino, y que, en su papel de juez, terminaría finalmente con las disputas entre las naciones? Y, sin embargo, Petrarca mantenía estas ideas conflictivas. Es cierto que, a diferencia de Dante, entendía la resistencia de otras naciones a someterse al Imperio romano y declaró expresamente que ya no condenaba esta actitud como una rebelión tonta y pecaminosa contra la voluntad de Dios;⁶ y al menos en su *Africa*, que constituye la épica de su juventud, aparece desencantado de la creencia medieval de que el Sacro Imperio Romano Germánico era la misma institución política que el pueblo romano fundara en la era de los Escipiones. No obstante, Petrarca no duda de que el antiguo mundo romano, cuyo arte y literatura parecían revivir tras siglos de olvido, podía ser también llevado de vuelta a la vida política. Al igual que todos los humanistas del Trecento, que seguían a los clásicos no sólo en la cultura sino también en lo político, su sueño de un resurgimiento romano incluía también el de su imperio. Lo que empezó a cambiar a partir de Petrarca fue la idea cristiana medieval de una santa Roma eterna, que iba cediendo lugar a la idea de una *Roma aeterna* descubierta en los autores clásicos. En un análisis final, se hallaba más cercano que los escritores de épocas anteriores de alcanzar la idea histórica de que el pasado no vuelve y que cada pueblo y cada Estado está limitado a reflejar su propio tiempo. De hecho, entre la creencia de Petrarca en el resurgimiento del eterno Imperio romano y la concepción histórica de Maquiavelo que hace todo a un lado salvo el ascenso y la declinación de pueblos y Esta-

⁵ Matteo Palmieri, *Vita civile* (manuscrito), Bibl. Nac. de Florencia, cod. II, IV, p. 81, f. 32v; existe ahora una edición crítica de Gino Belloni, Florencia, 1982, p. 74 y ss. Sobre Maquiavelo, *Discorsi*, III, 12, véase Meinecke, *Idee der Staatsräson*, p. 47.

⁶ Petrarca, *Epistolae sine nomine*, Ed. Piur, Ep. IV, p. 174, para ser comparada con Dante, *Monarchia* II, I.

dos, condicionados naturalmente, se estrecha en este lugar casi la distancia total que divide la confianza medieval en la permanencia o renovación de Roma en el pensamiento histórico en el sentido moderno.

II

Un rompimiento decisivo con el pensamiento medieval no se produjo sino hasta la generación que contempló el arte de Donatello, Brunelleschi y Masaccio. Entonces, una visión nueva del hombre, menos dualista, fue elaborada por los humanistas y se convirtió en la base de una nueva psicología que, con el tiempo, iba a dejar su impronta en la imaginación historiográfica e histórica. Escritores y pedagogos comenzaron a reconocer que las ideas y los ideales se hallan inalterablemente enraizados en los instintos naturales, las emociones y las pasiones. Los humanistas hallaron placer en descubrir un lazo de unión entre las nobles virtudes y la *humanitas* más apegada a lo terreno y rechazaron toda ética que pudiera obligarlos a suprimir la pasión en favor del retiro espiritual. Se descubrió que los impulsos emocionales más fuertes y una sed insaciable de gloria y poder estaban entre las motivaciones principales de los logros mayores en la política y en el campo de la cultura.

Tras una larga estadía en Florencia, Pier Paolo Vergerio en su *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* (1402)⁷ hizo el primer intento de formular una psicología de la adolescencia que abriera un espacio en la enseñanza pedagógica y moral a los deseos juveniles y propuso que el exceso de "ardor y sangre" que hace al adolescente romper con todas las barreras constituye también la fuente de sus logros y errores, de su *élan* e idealismo así como de su arrogancia y falta de moderación. Sin la ambición y el deseo de alcanzar la fama —las emociones que impulsan la mente hacia la grandeza— ninguna educación, insiste Vergerio, tendrá la capacidad de encender la mente juvenil y elevarla sobre la sensualidad y el punto de vista materialista en la vida.

Una defensa franca de la ira, esta emoción poderosa que los humanistas de orientación estoica del Trecento condenaban sin reservas como un estorbo a la razón, se hizo común en los debates humanistas posteriores a 1400. ¿Cómo pueden ser posibles la devoción y el valor en la vida activa sin dar salida a la cólera justificada?, preguntó Leonardo Bruni después de 1420 en una discusión contra el racionalismo doctrinario que aseguraba hallarse en el centro no sólo de la filosofía del Trecento sino de toda la enseñanza estoica y ascética. ¡Maldito sea aquel —exclamó

⁷ Para conocer la fecha véase *Crisis*, segunda edición, p. 494.

Bruni— que “no se duele ni da paso a su cólera cuando su *patria*, sus padres o sus hijos [...] son humillados!”. Y en desafío a la glorificación estoica de lo racional insistió en que “la excitación y las emociones violentas son a veces útiles y, ciertamente, apropiadas”.⁸ Muchos de los ciudadanos-humanistas florentinos estuvieron de acuerdo. Matteo Palmieri apuntó que buena parte del valor de un combatiente proviene de la ira violenta y, en fecha tan tardía como el decenio 1480-1490, Cristóforo Landino escribió que la naturaleza deposita la emoción de la ira en el alma de los hombres valientes no con el fin de oscurecer la luz de la razón sino para que haga crecer la bravura, como la piedra de afilar sirve a la espada que la necesita.⁹

Un descubrimiento provocador y ampliamente compartido de los primeros decenios del Quattrocento fue que ninguna fuerza moral o grandeza humana pueden desarrollarse sin ayuda de la pasión. Francesco da Fiano, funcionario de la Curia y humanista, que vivió en Roma a principios de siglo, es de interés para nosotros en relación con lo expuesto debido a que se había visto beneficiado con la amistad de muchos humanistas de la joven generación en ascenso, entre ellos el florentino Bruni.¹⁰ En los pocos trabajos suyos que le han sobrevivido, Francesco da Fiano muestra que sabía cómo hacer buen uso de la nueva psicología al defender o criticar a los poetas y escritores del pasado. Este humanista de la Curia se atrevió a sugerir que, aunque los Padres de la Iglesia pensaron diferente y san Agustín en *La ciudad de Dios* condenó el deseo del hombre por las glorias mundanas como un vicio y un pecado, “todos somos arrastrados hacia el deseo de alcanzar la gloria por garfios, por así decirlo, arraigados firmemente en nuestra humanidad” (*quia omnes in cupiditatem glorie quodam, ut sic dixerim, humanitatis unco pertrahimur*); Dios y la naturaleza nos han dado nuestras pasiones y “toda otra cosa que es humana”. Incluso ellos, los Padres de la Iglesia, no hubieran escrito sus grandes obras “si no hubieran sido encendidos por el deseo ardiente de alcanzar el elogio y la gloria entre los hombres” y “si el amor apasionado por alcanzar la gloria del escritor no los hubiera seducido a hacerlo”. Ni Pompeyo ni Mario se hubieran lanzado victoriosamente a través de vastos territorios, ni Aníbal hubiera escalado los escarpados

⁸ “Iuvant enim interdum et certe decent stimuli quidem et motus animi vehementiores...”, H. Baron (editor). *Leonardo Bruni Aretino, humanistisch-philosophische Schriften*, p. 34.

⁹ Palmieri, *Vita civile* (manuscrito), f. 33; edición crítica, p. 75 y ss. Cristóforo Landino. *De vera nobilitate*, copia dedicatoria, Bibl. Corsiniana, Roma, Cod. 433, f. 78; editada ahora por Maria Teresa Liaci, Florencia, 1970, p. 108. La comparación con una piedra de afilar en Cicerón, *Acad. Prior.*, II, p. 135.

¹⁰ Véase *Interrogatio, ad Franciscum de Fiano, per Leon. Aretinum transmissa, videlicet quo tempore fuerit Ovidius...*, en Bruni, *humanistisch-philosophische Schriften*, p. 179.

Alpes, accesibles apenas al vuelo de las aves, si tales labores "no hubieran sido dulces a sus corazones buscadores de la gloria".¹¹

III

En este punto de la evolución del pensamiento renacentista, la ciudad-Estado de Florencia desempeñó un papel único. Los ciudadanos florentinos, que estaban acostumbrados a observar una relación íntima entre el ascenso literario y artístico de su ciudad, por una parte, y su crecimiento político y económico, por la otra, comenzaron a especular sobre las fuerzas psicológicas que impulsaban el desarrollo histórico del pueblo florentino y acerca de la dependencia de la cultura florentina en la cambiante vitalidad de su cuerpo político. En 1436, Leonardo Bruni, en sus ampliamente leídas biografías de Dante y Petrarca, señaló por vez primera y con argumentación notable la correlación que existe entre la situación política y cultural en los diversos estadios del desarrollo de Roma. Ambas, la *Respublica romana* y la literatura romana —aseguró Bruni—, se hallaban en su cima en los tiempos de Cicerón y, asimismo, se hizo cierto más tarde que "la literatura y el estudio de la lengua latina se desarrollaron en forma paralela a las vicisitudes del Estado romano". Porque "cuando el pueblo romano perdió su libertad bajo el dominio de los emperadores [...], su talento para el estudio y la creación literaria finalizaron, junto con el florecimiento del Estado romano". En tanto que el Estado se hallaba en decadencia, ninguna cultura verdadera podía florecer en Italia. Sólo tras de que la libertad política fue recuperada, gracias a la expulsión de los lombardos, las comunidades italianas comenzaron "a ascender políticamente de nuevo y a volver a la vida los estudios", hasta que se alcanzó una nueva etapa de madurez con la aparición de Dante, Petrarca y Boccaccio.¹²

Antes que nada, la causalidad sociopolítica del crecimiento cultural fue extendida también a las bellas artes. Su florecimiento vino a ser adscrito, ampliamente, a la fuerza creadora de la libertad republicana. Con su incorporación a algunos de los más importantes escritos de los autores florentinos del Renacimiento —Antonio Manetti y su *Vita di Brunelleschi*,

¹¹ Francesco da Fiano, *Contra oblocutores et detractores poetarum*, Cod. Vat. Ottobon. lat. 1438, ff. 144 y ss; editado actualmente por Iginio Taù, "con appendice di documenti biografici", Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1974, p. 76 y ss. Fue escrita antes de octubre de 1404 puesto que la persona a quien está dedicada, llamada Cardinalis Bonniensis, fue posteriormente el papa Inocente VII, elegido el 17 de octubre y consagrado el 11 de noviembre de 1404. La anotación de Novati en el volumen 4 del *Epistolario di Coluccio Salutati*, 171, que sugeriría los años 1405-1406, resulta engañosa.

¹² Bruni, *humanistisch-philosophische Schriften*, p. 64 y ss.

las obras de Leon Battista Alberti y, más tarde, la colección de biografías de artistas de Gelli—¹³ esta idea fue difundida aun fuera de los círculos humanistas. Junto con la teoría de que la vida republicana y una literatura vigorosa se hallaban entrelazadas, se convirtió en elemento permanente de la filosofía de la historia.

La convicción de que la naturaleza humana no debe ser reprimida subyacía en todas estas teorías. En Florencia fue fácilmente transferida del campo de la psicología y la pedagogía a la explicación del crecimiento histórico. ¿Por qué Florencia había sido capaz de colocarse orgullosamente a la cabeza de los demás Estados italianos? Porque tenía libertad política, contestaban los ciudadanos de la última de las grandes comunas italianas que podía alardear de que por ningún periodo de tiempo había caído bajo el dominio de un tirano o de una aristocracia. Existe un vínculo íntimo, aseguraban, entre la libertad y la fuerza creadora. Cuando Bruni, en su alocución de 1428 (que sigue el modelo de la *Oración fúnebre por Pericles* de Tucídides), glorificó la libertad considerándola raíz de la grandeza cultural y política de Florencia, afirmó también que la fuente de la vitalidad y el éxito de la ciudad era la oportunidad que ofrecía a sus ciudadanos de llegar a ocupar altas posiciones en la vida pública y de emplear su talento al máximo.

Porque cuando se da a los hombres la esperanza de alcanzar honores en el Estado, éstos cobran ánimos y se elevan por sí mismos a un plano más elevado; si se pierde esta esperanza, los hombres se hacen perezosos y se estancan. Dado que tal esperanza y oportunidad son ofrecidas en nuestra comunidad, no necesitamos mostrarnos sorprendidos de que la diligencia y el talento sobresalgan aquí en el grado más alto.¹⁴

¿No se aplicaba entonces la misma explicación a la superioridad de Florencia en las artes y los estudios humanistas? Dondequiera que el hombre rompe las cadenas de la tradición, explicaba Palmieri; dondequiera que tiene el valor de no atarse a sí mismo, como lo han hecho los hombres de todos los siglos y como lo hacen los artesanos de los gremios, que siguen la guía de las generaciones pasadas; dondequiera que el hombre muestra la voluntad de avanzar libre y con firmeza y hacer des-

¹³ Véase W. Rehm, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken*, Leipzig, 1930, pp. 68 y 71.

¹⁴ "Atque haec honorum adipiscendorum facultas potestasque libero populo, haec assequendi proposita mirabile quantum valet ad ingenia civium excitanda. Ostensa enim honoris spe, erigunt sese homines atque attollunt; praeclusa vero inertes desidunt; ut in civitate nostra cum sit ea spes facultasque proposita, minime sit admirandum et ingenia et industriam plurimum eminere" ("Oratio in funere Johannis Strozzi", en Stephanus Baluzius, *Miscellanea*, Ed. Mansi, vol. 4, Lucca, 1764, p. 3 y ss). Este credo político de Bruni ya fue citado en el capítulo 1, nota 5.

cubrimientos nuevos, se presentan las eras doradas de la cultura. Esto ocurrió en la Antigüedad y estaba comenzando a ocurrir de nuevo en Florencia. Antes del pintor florentino Giotto, la pintura estaba muerta (*la pittura morta*) porque los hombres estaban satisfechos con lo que habían hecho sus padres y no hicieron intentos de mejorar el arte. Éste alcanzó gran altura después de Giotto, lo mismo que la pintura y las artes liberales (*lettere e liberali studi*), que por 800 años se mantuvieron estériles y casi olvidadas, dice Palmieri, hasta que "nuestro Leonardo Bruni" restableció los estudios humanistas. "Aquel a quien le ha sido dado algún talento debe, en consecuencia, agradecer a Dios haber nacido en este tiempo, cuando las nobles artes de la mente [*l'ecceienti arti d'ingegno*] se encuentran en un florecimiento mayor del que han tenido en mil años."¹⁵ Tal es la evaluación que hacen los florentinos de su propia era. La palabra Renacimiento (*rinascere l'arti perduti*) aparece aquí por primera vez con el significado histórico que aún conserva.

IV

Esta idea nueva de la libertad y de sus efectos en la vitalidad y fuerza creadora humanas, que dio a los florentinos una comprensión más clara de su tiempo, demostró ser igualmente efectiva como llave para el pasado. ¿No habían estado la libertad y la ciudadanía activa en la raíz de lo que fue grande en la Antigüedad, como lo estaban en el presente? Cuando Petrarca intentaba explicar el triunfo de Roma sobre los otros Estados antiguos, recaía más tarde en la creencia medieval de que la monarquía imperial romana era más elevada que cualquier otro simple producto de la actividad humana. Le había parecido que el trascendental Imperio romano, creado por la voluntad de Dios, se hallaba sujeto a la causalidad general de la historia sólo que no siempre en la cumbre. Como todas las cosas humanas, alcanzaría su punto más alto y después declinaría, pues incluso la *virtus* romana estaba sujeta a las leyes que gobiernan los asuntos humanos. Pero, al mismo tiempo, Roma era diferente; su imperio universal no podría nunca desaparecer del todo. Con el tiempo se levantaría nuevamente si el orden impuesto por Dios a los acontecimientos de la historia iba a prevalecer. De acuerdo con lo que pensaba Bruni a principios del siglo xv, las conquistas romanas, que por tanto tiempo habían maravillado los ojos de la posteridad, pierden su aura de fenómeno suprahistórico. Por vez primera la historia de Roma fue vista en su totalidad como la obra de un agente histórico: el pueblo romano, con su po-

¹⁵ Palmieri, *Vita civile* (manuscrito), ff. 17-18; edición crítica, 1982, p. 44 y ss.

der en ascenso, y posteriormente menguante, de modelar las condiciones políticas y culturales a través de todo el mundo.

Esta nueva imagen histórica es formulada en el libro introductorio a la *Historiae florentini populi* de Bruni: "Bajo el poder de los cónsules, de los dictadores [designados por un tiempo limitado] y los tribunos militares, los funcionarios de un pueblo libre", el Imperio romano, "de hecho y de nombre", llegó a serlo gracias a la fuerza "de una sola ciudad-Estado". Como hechura de la historia, tenía que decaer cuando la energía de la gente que la había creado empezó a declinar. La historia muestra que su ocaso estaba enraizado en la transformación de la *Respublica romana* en una monarquía imperial autoritaria. Aunque los emperadores extendieron los límites del imperio, en lo interno destruyeron el espíritu cívico que lo había creado.

La decadencia del Imperio romano [*la declinatio Romani imperii*], expresión ésta que rompe finalmente con la creencia medieval de que el Imperio es eterno y que aparece aquí por vez primera, debe, en consecuencia, haberse producido en el momento en que Roma perdió su libertad y quedó subordinada a los emperadores.

Porque con el ascenso de la monarquía autocrática el clima psicológico cambió necesariamente; a lo largo de los siglos en que el cortesano reemplazó al adalid catoniano de la libertad, la esforzada probidad de la era de los Escipiones fue desapareciendo. Psicológica y materialmente, los elementos menos valiosos de la sociedad fueron favorecidos. Proscripciones terribles diezmaron a los campeones proverbiales de la *virtus romana*. "Así, la fuerza se desvaneció gradualmente y, por falta de ciudadanos, el poder disminuido del Estado empezó a pasar a manos de los extranjeros."¹⁶

Bruni, más tarde, en sus biografías de Dante y Petrarca iba a rastrear en detalle la decadencia de los elementos romanos —y pronto incluso italianos— y la llegada de sangre extranjera al mismo trono imperial. "Al final no quedaba casi nadie que dominara la cultura latina [*la lettere latine*] con algún grado de refinamiento."¹⁷ Tal situación, subraya Bruni, fue el final verdadero de la historia romana. Tras esto, su portador, el pueblo romano, no existía ya ni en cuerpo ni en espíritu. El imperio germano de la Edad Media, lo mismo que la impotente y desmoralizada gente que habitaba la Roma posclásica, representaron algo históricamente distinto pese al hecho de que continuaron llevando el mismo nombre.

¹⁶ "Itaque paulatim evanescere vires et prolapsa maiestas interire caepit, ac deficientibus civibus, ad externos deferri". Bruni, *Historiae florentini populi*, libro I, ed., Santini, *Rer. Ital. SS. Ed. N.*, vol. 19, 3ª parte, Bolonia, 1926, p. 15; véanse también las pp. 14 y 22.

¹⁷ Bruni, *humanistisch-philosophische Schriften*, p. 65.

Cuando, después de mil años, Italia alcanzó nuevamente la eminencia, esto no fue debido a que la Roma antigua o su imperio revivieran, sino a que las comunas italianas libres, que habían conquistado espacio para expandirse gracias a la expulsión de los lombardos, trajeron un nuevo vigor político y cultural a la península italiana.¹⁸

Éste constituyó el primer intento de exponer una historia de Roma e Italia en la cual una entidad histórica —el antiguo pueblo romano— remplazaba a la *Roma aeterna*. Por supuesto, antes de que la creencia medieval en el papel suprahistórico de Roma muriera definitivamente, el ascenso del Estado romano tenía que ser visto como un fenómeno histórico natural dentro del marco del equilibrio del poder de los Estados antiguos; más aún, este paso final fue dado junto con los esfuerzos de Bruni por reconstruir la génesis de la república florentina en el estilo romano. Para lograr dominar el mundo, reflexiona Bruni en sus *Historiae*, la *Respublica romana* debía extraer toda la fuerza de Italia. Tal centralización, lograda por la fuerza, representaba también, sin embargo, una pérdida irreparable puesto que eliminaba toda independencia local y regional fuera de Roma, destruyendo así las mismas fuerzas que los florentinos consideraban esenciales para la salud pública y el florecimiento de la cultura.

En los primeros días de la historia italiana —de la manera como Bruni describe este proceso—, cubrían el mapa de Italia ciudades-Estado llenas de vitalidad. Y esto se observa en forma más impresionante en el florecimiento cultural y político de Etruria, cuyas ciudades-Estado poseían un significado especial para los florentinos debido a que fueron la primera gran creación histórica de la raza toscana. El ascenso de Roma trajo consigo la aniquilación inmisericorde de esta multiplicidad.

Lo mismo que los grandes árboles estorban a las plantas nuevas que brotan cerca de ellos y les impiden crecer, Roma dominó sus alrededores y ya no permitió el crecimiento de otras ciudades de Italia. Aun aquellas que habían sido grandes anteriormente perdieron su fuerza y decayeron bajo el dominio represivo de Roma. Pues, ¿cómo podía cualquier ciudad aumentar ya su poder? Privadas de soberanía no podían ya aumentar su territorio o incluso hacer la guerra. Sus funcionarios carecían de la jurisdicción apropiada dado que su autoridad había sido incisivamente restringida, e incluso dentro de sus estrechos límites se hallaba subordinada a la de las autoridades romanas.

En la misma forma, el desarrollo económico de Roma condujo a la concentración del crecimiento en un solo lugar. "Y, de esta manera, atrayendo a todo hombre destacado nacido en Italia, Roma extrajo la fuerza

¹⁸ *Ibid.*, y Bruni, *Historiae*, pp. 7 y 23 y ss.

de las demás ciudades italianas.”¹⁹ Con estas conclusiones una nueva forma de pensamiento histórico, la de entender la historia en términos causales y orgánicos, minó, aun sin atacarla formalmente, la idea medieval de la *Roma aeterna* como instrumento de Dios.

Prerrequisito indispensable de este enfoque, moderno y secular, fue la psicología optimista de principios del Quattrocento. Como ya hemos visto, los humanistas habían llegado a entender que la ambición continua de lograr la distinción y el anhelo de lograr el libre desarrollo de las capacidades otorgadas naturalmente eran las fuerzas que trabajaban en las mentes creadoras. Dentro de la idea de la historia romana que tenía Bruni, este descubrimiento psicológico fue empleado para describir la lucha de las ciudades-Estado en favor de su independencia. Según Bruni, sin tener un lugar bajo el sol, sin la libertad de desarrollar su propia energía, sin la oportunidad para los ambiciosos de lograr su acceso a las carreras importantes, los pueblos, al igual que los individuos, languidecen y se marchitan lo mismo que plantas luchando vanamente contra el sol.

Uno de los dones que otorga la naturaleza a los mortales, dijo Bruni en sus *Historiae*, es que cuando se abre un sendero que conduzca a la grandeza y el honor, los hombres se elevan a sí mismos más fácilmente a un plano más elevado; cuando se les priva de esta esperanza, se hacen perezosos y se estancan. Así, cuando el dominio [en Italia] pasó a los romanos y el pueblo [de fuera de Roma] no pudo ya alcanzar los honores públicos o bien ocuparse de asuntos de mayor importancia, la *virtus* de los etruscos languideció, vencida más por los placeres y la inactividad que por la espada del enemigo.²⁰

V

Maquiavelo heredó este enfoque causal y psicológico. Como sabemos ahora, la *Historiae* de Bruni le sirvieron, en temas diversos, de guía para su *Istorie fiorentine* y compartió (al menos en lo esencial) la idea de Bruni sobre la excesiva vitalidad de Italia en los tiempos anteriores a los romanos y la represión de esta vitalidad por el ascenso de Roma. La descripción del papel de Roma en la lucha de las ciudades-Estado italianas, afirmado por Bruni, debe haberse hallado en la mente de Maquiavelo²¹

¹⁹ “Ita [Roma] quidquid egregium per Italiam nascebatur ad se trahens, alias civitates exhauriebat”, Bruni, *Historiae*, p. 7.

²⁰ “Est enim hoc mortalibus natura instum, ut via ad amplitudinem honoresque exposita, facilius se atollant: praeclosa vero, inertes desideant. Tunc igitur imperio ad Romanos traducto, cum neque honores capessere, neque maioribus in rebus versari liceret, etrusca virtus omnino consenuit longe plus inerti otio quam hostili ferro depressa”, *ibid.*, p. 13.

²¹ Como lo sugirió P. Joachimsen en el vol. I de su *Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluss des Humanismus*, p. 224, y E. Santini en *L. Bruni Aretino e i suoi Hist. Flor. populi*, libro XII, p. 118 y ss, ambos publicados en 1910.

cuando llegó a la conclusión de que la historia es un proceso interminable de crecimiento y decadencia y estableció el principio de que, "puesto que todos los seres mortales se encuentran en movimiento perpetuo y no pueden mantenerse estables, deben ascender o caer".²² Lo mismo que los humanistas florentinos de principios del Quattrocento, Maquiavelo sostuvo la antítesis de la creencia medieval de Dante de que "el mundo necesita un solo príncipe" y de que "el mal tiene su asiento en la multiplicidad de Estados"; pues, al igual que Bruni, dilucidó que es precisamente la multiplicidad de Estados autónomos, y en competencia entre ellos, la que crea la vitalidad histórica. "En donde los Estados son numerosos [escribió], surgen múltiples hombres valiosos; y pocos donde no los hay", y de acuerdo con esto, hay poca *virtù*.²³

Sin embargo, la visión maquiavélica del hombre y de la historia no incluye el legado total de la era de Bruni. Aun antes de Maquiavelo, el optimismo de las primeras generaciones del Quattrocento, con su indiscutida creencia en el valor positivo de dejar que crecieran en forma irrestricta los impulsos naturales del hombre, con todas sus pasiones, se había tornado en amplio desencanto. De la misma manera que el arte espiritual de Botticelli siguió el estilo apegado a lo terreno de Donatello, en los días del neoplatonismo florentino una visión más dualista de la naturaleza humana siguió a la temprana confianza renacentista en el efecto benéfico de las emociones fuertes. El testigo clásico de esta reacción es Cristóforo Landino, cuyos diálogos, las *Disputationes camaldulenses*, llegan a la reticente conclusión de que, aunque los espíritus nobles alcanzan la madurez sólo cuando se hallan gobernados por una pasión fuerte, esta pasión contiene un peligro latente que amenaza especialmente a las mejores mentes.

Resulta fácil al hombre que ha permitido que sólo sentimientos elevados penetren en su alma desdeñar los placeres sensuales. Incluso la riqueza [...] pronto es desdeñada por un alma noble. Pero el deseo de obtener honores políticos, puestos públicos y poder atrapa aun a la mente más altiva, dado que estas metas parecen llevar consigo algo de grande y notable [...]. Sin duda, la naturaleza nos ha hecho de tal forma que continuamente anhelamos ser los primeros en todo [...]. Y, sin embargo, si este deseo natural no es frenado por una razón clara, puede arrastrarnos hacia la ambición y el poder obtenido injustamente [...] hasta que perdemos incluso nuestra humanidad y nos mudamos en monstruos sedientos de pasión.²⁴

²² Maquiavelo, *Discorsi* I, 6 y prefacio II.

²³ "Est igitur monarchia necessaria mundo [...] Malum autem pluralitas principatuum, unus ergo princeps", Dante, *Monarchia*, pp. 1-10. "Conviene pertanto che, dove è assai potestadi, vi surga assai valenti uomini; dove ne è poche, pochi", Maquiavelo, *Arte della guerra*, hacia el final del libro II de la edición de S. Bertelli, Milán, 1961, p. 393.

²⁴ "Facile est enim contemnere voluptates ei, qui iam maiora mente concepit: divitiarum vero

Describir este camino del alma, eternamente lleno de espinas, en términos psicológicos fue una de las tareas que Landino asumió en su obra. Al explicar de qué manera la pasión y las grandes aspiraciones llevan a los hombres a consumir grandes hazañas, no hizo más que seguir con la tradición humanista; al señalar de qué manera tan fácil un ímpetu noble degenera en egoísmo, marcó una tónica que fue más allá del primer humanismo. La ambigüedad moral inherente a la lucha por el poder fue expuesta por vez primera en sus trabajos.

¿Qué llevó a espartanos y atenienses, de entre todos los griegos, a anexionar gran parte de Asia a sus dominios?, se pregunta Landino en sus *Disputationes*. ¿Qué persuadió a Aníbal a extender su dominio en dirección de Roma, el centro del mundo, después de que Hispania y la Galia habían sido subyugadas? ¿Qué condujo a nuestros dirigentes de la antigua Italia: Sila, Mario, César, Pompeyo, Octavio y Antonio, a furia tal que llenaron el mundo con la sangre de los ciudadanos? ¿Qué otra cosa sino una loca ansia de gloria? [...] Sólo un malvado puede llamar buena a esta gente. Y, sin embargo, ¿no es cierto que aun los mejores miembros de la sociedad humana, aquellos que se mostraban los más deseosos de dar la vida por su Estado, marcharon a la muerte con los ojos abiertos llevados no sólo por el amor a su patria sino también por un ansia de gloria que los hizo aceptar la muerte gustosamente? ¿Puede alguien ser tan inocente como para creer que el ateniense Temístocles durante la batalla naval de Salamina; Epaminondas, en su triunfo sobre los lacedemonios, o el espartano Leónidas en la heroica batalla de las Termópilas nunca pensaron en su prestigio? Yo, en todo caso, estoy convencido de que ni Bruto [...] ni Escévola [...] ni los Decios [...] ni los innumerables otros que pusieron su vida frente a la libertad de su patria dejaron de dar importancia al prestigio que dejarían a la posteridad.²⁵

etsi speciem maximorum bonorum a principio nobis ostendant, postremo tamen ab excellenti animo negliguntur. At vero honores, magistratus et imperia, quoniam excellens quoddam et eminens in se continere videntur, specie decori atque magnifici animum etiam excelsum decipiunt [...] Est enim natura nobis inditum, ut semper superiores in rebus omnibus evadere cupiamus, cedere autem aut succumbere turpissimum putemus. Quae quidem naturalis cupiditas, nisi recta ratione temperetur, in ambitionem ac postremo in tyrannidem nos rapit, in qua multa adversus humanitatem crudelia, taetra nefariaque committimus et, cum natura ipsa, nisi depravata fuerit, ad magnanimitatem erigat nos, ad superbiam et dominatum omnia rapimus. Hinc fraudes, hinc caedes, hinc reliqua inmania flagitia insurgunt. Quibus rebus ipsam humanitatem exuti in truculentissima monstra convertimur", Cristóforo Landino, *Disputationes camaldulenses Lib. Tertius*, París, Jean Petit, 1511, f. Lvf.; editor Peter Lohe, Florencia, 1980, p. 155 y ss.

²⁵ "Quid apud Graecos, Spartanos aut Athenienses excitavit, ut magnam Asiae partem suo imperio adiungerent? quid Hannibali suasit, ut Hispaniis Galliisque subactis Romam orbis caput peteret? quid apud nostros L. Syllam prius ac C. Marium, deinde Iulium Caesarem Cn. que Pompeium ac postremo Octavium et M. Antonium eo furore accendit, ut civile sanguine cuncta replerentur? nisi insana quaedam famae cupiditas [...] At nemo, modo ipse malus non sit, huiuscemodi viros bonos dixerit. Sed quid, si optimi quoque in hominum societate viri ac pro re publica emori promptissimi praeter id, quod patriae caritate in manifestissimam mortem ruebant, gloriae quoque cupiditate extremum casum

Estas reflexiones, sabias pero más bien tristes, recuerdan la fe audaz en la gloria de Francesco da Fiano a principios de siglo. Del gusto en el descubrimiento de que las emociones fuertes pueden espolear la conducta, predominante en el temprano Quattrocento, el camino había conducido a la comprensión de cómo las conductas egoístas están condenadas a diluir la pureza ética de los fines políticos.

Todo lo anterior ya había sido entendido cuando Maquiavelo comenzó a exponer sus puntos de vista sobre la historia y el cambio histórico. En respuesta a las condiciones políticas de su tiempo, él también llegó a la conclusión de que el optimismo psicológico del temprano Quattrocento se debió a la ingenuidad de los escritores que no lograron percibir el mal en la *psique* del hombre; tal fue la razón de su evaluación crítica de Bruni. Maquiavelo, por su parte, creía en una *virtù* activa y productiva sólo para aquellos grandes fundadores o dirigentes de Estados cuyos vicios naturales, codicia, interés propio y deseo de poder se perdonan sólo porque están ligados a una misión política. A los ojos de Maquiavelo, la gran mayoría de los hombres pertenecen a la masa indolente y están llenos de instintos bajos y tan sólo son capaces de alcanzar la *virtù* bajo la coerción ejercida por el Estado y el derecho.²⁶ En los *Discorsi*, la presunción de que el pueblo solamente hace lo que es justo cuando la necesidad lo obliga se repite continuamente. Hacia 1500 se sostenía que únicamente los grandes individuos, no los hombres ordinarios, tenían poder creador. Como lo observa Maquiavelo, el arquitecto de un Estado es como el escultor que modela el mármol; es él quien da forma al pueblo, el material en bruto y defectuoso que se resiste con frecuencia a los esfuerzos de su gobernante.

El centro de los escritos de Maquiavelo, en consecuencia, oscila entre el examen de las estratagemas que serán empleadas por el jefe del Estado y las indagaciones de las pautas discernibles en la reacción psicológica y el comportamiento de un pueblo. Se da, por lo tanto, una *necessità* doble: la coerción que ejercen las actividades de un príncipe o gobernante y la que ejerce el proceso natural del crecimiento histórico y la decadencia. Es con esta dicotomía *in mente* que Maquiavelo se aproxima al pasado histórico. Su interés no descansa ya en la reconstrucción de la

acquire animo ferebant? Quis enim sibi persuadeat aut Themistoclem Atheniensem in navali proelio apud Salamina gesto aut Epaminondam in ea victoria, qua de Lacedaemoniis potitus est, aut Spartanum Leonidam in Thermopylis viriliter pugnantes nihil de gloria cogitasse? Ego enim neque Brutum singulari certamine adversus regis exulis filium concurrentem neque Scaevolam tanta animi constantia dexteram exurentem neque Decios illos in confertissimos hostes irruentes neque innumerabiles alios, qui patriae libertatem suae vitae praetulerunt, famam, quam de se posteritati relicturi essent, nihili unquam fecisse arbitror", *Ibid*, París, Jean Petit, 1511, ff. CXXIII y ss, editor Peter Lohe, p. 228.

²⁶ Cf. E. W. Mayer, *Machiavellis Geschichtsauffassung*, p. 42 y ss.

peculiar historia de Italia, de su transición de una era de libertad dentro de la ciudad-Estado a una de centralismo imperial y, finalmente, en la Edad Media, de nuevo a otra de libertad ciudadana y de Estados independientes. Aunque tomó todos estos elementos del humanismo de principios del Quattrocento, el enfoque de sus estudios es diferente. Para Maquiavelo, la historia es un proceso determinado por las normas inherentes a la uniformidad de la naturaleza humana; sin embargo, ésta ofrece al hombre de Estado un material en bruto que puede ser modificado, aunque la tendencia natural al cambio, del ascenso a la decadencia, la reafirmará con el paso del tiempo.

Esta perspectiva de la historia explica por qué sólo aspectos determinados de la concepción humanista original son seguidos en la obra de Maquiavelo: la insistencia en el lazo entre la *virtù* y la *necessità* y su observación básica de considerar las relaciones entre los Estados —incluyendo Roma y su imperio— como una lucha por la sobrevivencia que debe ser juzgada en términos de causa y efecto. No obstante, la otra señal distintiva del pensamiento de principios del Quattrocento, el optimismo en el desarrollo libre y autónomo de las energías humanas —en los individuos lo mismo que en el cuerpo político—, ha desaparecido. En tanto que Leonardo Bruni ve a la *virtù* brotando de la lucha por la independencia y la libertad políticas, el mundo de Maquiavelo está conformado por unos cuantos grandes individuos capaces por sí solos de frenar la ciega carrera de la historia a través de sus ciclos predestinados. La interpretación anterior, que veía los asuntos humanos a la luz de una psicología de pasiones nobles, había sido seguida por la observación sistemática y científica de las leyes de la historia puesta al servicio de los gobernantes y de su política.²⁷

²⁷ La "división" de la *virtù* [de Maquiavelo] en original y derivada —i. e. la "virtud" innata y creadora de los grandes fundadores de Estados, por una parte y, por la otra, la de las masas, que se basa únicamente en la organización y no en un don otorgado por la naturaleza— fue postulada originalmente por Meinecke en *Idee der Staatsräson*, capítulo II, en especial las pp. 40 y ss. De acuerdo con lo que escribí en este ensayo en 1932, esta distinción resulta básica para nuestra comprensión de la relación de Maquiavelo con la psicología humanista de principios del Quattrocento. Ahora diría que aunque esto no se halla del todo equivocado, mucho del humanismo civil de principios del Quattrocento continuó vivo en Maquiavelo. Véase la nota introductoria de este capítulo en donde hago consideraciones sobre mi cambio en la manera como lo entiendo.

III. LA PERSPECTIVA CAMBIANTE DEL PASADO EN LA "HISTORIAE FLORENTINI POPULI" DE BRUNI*

I

LA EVIDENCIA definitiva de que una nueva forma de pensamiento histórico se desarrolló en Florencia poco después de 1400 la provee la *Historiarum florentini populi*, *Libri XII* de Leonardo Bruni. Ésta, la primera historia humanista de una ciudad italiana, materializa el humanismo civil de la Florencia del temprano Quattrocento como ninguna otra obra literaria de su tiempo. Se empezó a escribir en 1415. Los primeros nueve libros fueron presentados oficialmente a la *Signoria* en 1429 y 1439 y, durante las exequias fúnebres de Bruni, en 1444, las autoridades civiles rindieron al fallecido autor el más alto honor al colocar ceremoniosamente su obra sobre su pecho.¹

Este reconocimiento público no quiere decir que el gobierno haya encargado que se escribiera la *Historiae*. Al contrario de las numerosas historias de ciudades y Estados italianos, escritas posteriormente con la subvención del gobierno o de los príncipes, la *Historiae florentini populi* no constituyó un producto de la propaganda ni fue modelada por alguna forma de censura, sino que fue la creación independiente de un humanista y ciudadano que, desde su juventud, soñó con convertirse en el Livio de Florencia. Mas, a partir del momento en que apareció el libro, su

* Los capítulos iii y iv, que versan sobre la modernidad de Bruni en su calidad de pensador de la historia, fueron esbozados durante los años treinta y puestos en la forma en que aparecen ahora en el Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences de Stanford, California, donde estuve en calidad de profesor asociado en 1967-1968. Ambos ensayos fueron concebidos con la intención de añadir mayor detalle y precisión al cuadro de Bruni bosquejado en el capítulo ii. Ni el capítulo iii ni el iv han sido previamente publicados.

¹ Debe quedar claro, en este punto, que hago caso omiso de la interrogante sobre cuántas de las ideas que aparecen en la *Historiae florentini populi* de 1415-1444 que analizaremos se hallaban incluidas en forma rudimentaria en el libro de Bruni *Laudatio florentinae urbis* de 1403-1404. Este último libro ha sido tratado ampliamente en los últimos decenios, en especial desde que se descubrió que este panfleto es mucho más que el mero producto de la retórica. No hay necesidad de retomar los problemas relacionados con la *Laudatio* ahora, puesto que ya los he tratado en la *Crisis* y en el capítulo "Imitation, Rhetoric, and Quattrocento Thought in Bruni's *Laudatio*" de mi libro *From Petrarch to Leonardo Bruni*, 1968. Una fuente plena de información sobre muchas de las contribuciones recientes al estudio de la *Laudatio* puede encontrarse en H. M. Goldbrunner, "Laudatio Urbis: Zu neueren Untersuchungen über das humanistische Städtelob", en *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 63, 1983, pp. 313-328.

idea totalmente original de la historia se convirtió en el modelo del pensamiento florentino renacentista. Tras de ser completados los primeros seis libros, en 1429, ninguna otra obra histórica fue más ampliamente leída, reconocida, citada e imitada en la Florencia del Renacimiento. Todo florentino que reflexionara, más tarde, sobre la historia, mucho le debía. No es necesario decir que los grandes cronistas del siglo anterior, en especial los tres Villani —Giovanni, Matteo y Filippo— siguieron siendo leídos. Pero aunque continuaron constituyendo un estímulo inagotable de la imaginación épica e histórica, la *Historiae florentini populi* fue el paradigma de la escritura historiográfica hasta ya muy avanzados los tiempos de Maquiavelo y Guicciardini.² No sólo enseñó la manera humanista de percepción de la historia y dio inicio a la crítica de las leyendas medievales (en este aspecto, la influencia de la *Historiae* tampoco encuentra paralelo) sino que constituyó la fuente de un modo de ver la historia universal que distinguió a Florencia del resto de Italia en el siglo xv y le permitió establecer la dirección del humanismo. Esto es cierto, en especial, con respecto a las ideas de Bruni en relación al papel histórico del poder y la libertad política, así como de su nueva división y énfasis especial en ciertos capítulos de la historia de Roma, de la Italia medieval y de la misma Florencia.

La idea de manejar la historia de Florencia como si fuera la moderna contraparte de Roma cobró forma en la mente de Bruni bajo la influencia de las crónicas anteriores. La idea de hacer una analogía con Roma no tuvo importancia básica para los humanistas del siglo xiv; antes de esta fecha la actitud hacia la antigua Roma había estado muy íntimamente ligada a la creencia, o esperanza, de que la *Urbs Aeterna* —esto es, el Imperio romano— no había concluido aún su papel y que tarde o temprano reviviría junto con la literatura latina. La fe de Petrarca en el renacimiento político de Roma fue disminuida sólo por un corto periodo, tras el fallido intento de Cola di Rienzo de restaurar algunos de los aspectos de la hegemonía de la antigua Roma. Al mismo tiempo, el abierto compromiso de Petrarca en las luchas de los Estados italianos del norte, en su calidad de enviado y cronista (en la década de 1350-1360), lo llevó a considerar algunas de las modernas ciudades-Estado de Italia como contrapartes de Roma; pero esta manera de pensar mantuvo su curso sólo mientras él permaneció en contacto activo con los políticos contemporáneos de los Estados italianos. Con esta corta excepción, su

² Como ha sido reconocido por Eduard Fueter, *Geschichte der neuen Historiographie*, Munich, 1911, y Eric Cochrane, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, 1981. Ambos empiezan sus obras a partir de Bruni y convierten su influencia en el núcleo del desarrollo posterior de la historiografía.

sentimiento prevaleciente fue mantener la esperanza en el resurgimiento político de la *Roma Aeterna*.

La obra de Bruni, en otras palabras (esto es, la historia de una ciudad que no era Roma), se acercaba más a la dirección de los cronistas florentinos que a las ideas de Petrarca sobre la historia; en lugar de seguir en esa dirección, cambió. En el libro introductorio a la *Historiae* y sirviendo de fondo a la posterior historia de Florencia, Bruni traza un bosquejo verdaderamente notable de la fundación de Florencia dentro del esquema general del desarrollo de Italia, de la *Respublica romana* al *Imperium romanum*. La crítica del absolutismo monárquico que sustituyó a la República romana en la época de los Césares quizá sea la característica más sorprendente de su bosquejo pero constituye sólo un aspecto de la historia que cuenta Bruni. Si los juicios de valor con respecto a la república le sirven de llave a la historia de Italia, de la Antigüedad en adelante, es porque para él la lucha entre la libertad y el poder monárquico no encierra sólo la rivalidad política entre la república y la monarquía sino que comprende todos los aspectos de la vida histórica. Para la forma de pensar de Bruni, las tendencias internas de un gobierno se corresponden con sus relaciones externas. Dentro de la historia de Italia, como un todo, descubre un antagonismo decisivo entre el poder coercitivo de los Estados empeñados en construir imperios, por una parte, y la creación de la *virtus* política y la fuerza cultural característica de los Estados más pequeños, por la otra (especialmente, las numerosas ciudades-Estado que permitían a los ciudadanos participar en los asuntos públicos y que, en consecuencia, modelaban la conducta y la perspectiva de la política de las ciudades-Estado).

Este nuevo giro del interés histórico resultó de las experiencias de la época alrededor de 1400, las que atestiguaron el choque entre la libertad de las ciudades-Estado sobrevivientes y el despotismo en expansión de las grandes monarquías del norte y sur de Italia. En opinión de Bruni, como ya está implícito en su *Laudatio florentini urbis* y plenamente asentado en *Historiae florentini populi*, fue precisamente la pugna entre las grandes potencias en ascenso y los Estados pequeños, repúblicas con frecuencia, la que ofreció una nueva visión del ascenso y la decadencia de la antigua Roma. Por supuesto, uno tiene que familiarizarse no sólo con el sorprendente prelude del libro primero sino con toda la historia escrita por Bruni con el fin de situar la importancia de este cambio de perspectiva. Súbitamente, los fenómenos fundamentales de la vida entre los Estados, previamente subordinada a la teología histórica del *Sacrum Imperium*, pueden ser considerados de forma más inteligible, dándoles una explicación causal. Las valoraciones existentes de la historiografía florentina, me parece, no han concedido aún atención a estos aspectos

de avanzada en la obra de Bruni, aunque el reciente e intensivo estudio de muchos de sus logros técnicos ha llevado a apreciarlo mejor como estudioso de la historia y como escritor.³

II

Ya he mencionado que la Roma antigua, cuyo ascenso y decadencia puede compararse con las vicisitudes de algunas de las ciudades italianas del Medievo, sirvió con frecuencia en las épocas anteriores al humanismo de modelo a los ciudadanos de la Italia central y del norte. En 1087 un poeta conmemoró una expedición naval de la ciudad de Pisa a África del Norte en una canción en lengua latina que evoca el recuerdo del triunfo de Roma sobre Cartago:

De los ínclitos pisanos
escribiré la historia.
De los antiguos romanos
renuevo la memoria.
Y extendiendo así a mi Pisa
la fama admirable
que antes Roma alcanzara
al vencer a Cartago.⁴

Dos siglos más tarde, tras la caída de la Hohenstaufen y cuando Florencia, a los ojos de los contemporáneos, comenzó a sobresalir, una inscripción en el *Bargello*, el nuevo *palazzo del podestà*, se refiere a Florencia llamándola "la segunda Roma".

Algún sentimiento de esta especie prevalecía, probablemente, en toda ciudad italiana con aspiraciones, mas en Florencia el paralelismo his-

³ Pienso aquí en E. Santini, *Leonardo Bruni Aretino e i suoi "Historiarum florentini populi Libri XII"*, reimpreso en los *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa* 22, 1910; B. L. Ullman, "Leonardo Bruni and Humanistic Historiography", en sus *Studies in the Italian Renaissance*, Roma, 1955; D. J. Wilcox, *The Development of Florentine Humanist Historiography in the Fifteenth Century*, Cambridge, Mass., 1969; E. Cochrane, *Historians and Historiography*; R. Fubini, "Osservazioni sugli *Historiarum florentini populi Libri XII* di Leonardo Bruni", en el vol. 1 de *Studi di Storia Medievale e Moderna per Ernesto Sestan*, Florencia, 1980, pp. 403-448, y en mi *Crisis of the Early Italian Renaissance*, en especial las secciones "Republicanism versus Dante's Glorification of Caesar", "A Vindication of the Roman Republic in Leonardo Bruni's Earliest Works" y "The thesis of the Foundation of Florence by Republican Rome", 2ª edición, pp. 48-64.

⁴ "Inclitorum Pisanorum scripturus historiam / antiquorum Romanorum renovo memoriam: / nam extendit modo Pisa laudem admirabilem, / quam olim recepit Roma vincendo Carthaginem." La canción triunfal puede encontrarse en Fedor Schneider, *Fünfundzwanzig lateinische weltliche Rhythmen... VI. bis XI. Jahrhundert*, Roma, 1925, pp. 34-42.

tórico tenía mayor envergadura; allí iba más allá del mero recuerdo político: Florencia semejaba la contraparte moderna de Roma, aun desde el nacimiento de su nueva cultura literaria. Cincuenta años después, la inscripción del *Bargello* fue corregida. Florencia contaba con un *divinus poeta* que resistía la comparación con el latino Virgilio. Fue entonces también que comenzaron a ser escritas varias magníficas crónicas florentinas cuyas historias no eran ni remotamente igualadas con las de otras ciudades italianas. Estas crónicas fueron las predecesoras de la posterior preeminencia de Florencia en la historiografía humanista. Giovanni Villani concibió la idea de escribir su crónica de Florencia durante su peregrinaje a Roma en 1300, año del jubileo, rodeado por las ruinas de la Roma antigua. Reflexionando en que su ciudad podría algún día hallarse en ruinas, como entonces Roma, resolvió immortalizar sus proezas cuando la ciudad aún estaba en ascenso, de la misma forma que Livio y Salustio escribieron la historia de Roma cuando ésta se hallaba en la cima de su poderío. Varios decenios después, su sobrino, Filippo Villani, empezó a escribir una suerte de historia cultural, con su colección de biografías de florentinos famosos; la obra fue concebida inicialmente como una biografía del poeta Dante, mas para su sorpresa Filippo se dio cuenta de que Florencia tenía no sólo un gran poeta sino todo un grupo de *poetae* vivos o ya fallecidos, entre ellos Petrarca, Boccaccio, Zanobi da Strada y Claudianus, el último de los poetas clásicos, quien, en el siglo xiv, era considerado florentino. Roma, en cambio, podía reclamar para sí únicamente a cuatro *poetae* de origen romano y unos cuantos protagonistas del *ars dicendi*. Lleno de orgullo patriótico, Filippo Villani emprendió la hasta entonces inusitada tarea de recopilar una amplia presentación de los poetas florentinos, a la que también añadió retratos de coterráneos famosos.⁵

La historia humanista de Bruni se halla dentro de esta línea de historiografía de los últimos tiempos de la Edad Media. Su contribución dual contribuyó a una comprensión más profunda de lo que fue la antigua Italia y a una mejor definida comparación entre Roma y Florencia. El resultado fue un método de tratamiento formal que ha recordado, en ocasiones, a los lectores de Bruni el Maquiavelo del *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*. La relación de la obra de Bruni con las antiguas crónicas escritas sobre la ciudad de Florencia, así como su apartamiento de los escritos humanistas no provenientes de Florencia, los ilustra el hecho de que en fecha tan tardía como el siglo xv los humanistas que no eran de origen florentino aún conservaban la concepción petrarquista de Roma y rechazaban la pretensión florentina de que la ciudad sobre el Arno era

⁵ Esto es, Filippo Villani, *Liber de civitate Florentiae famosis civibus*, editada por G. C. Galletti, Florencia, 1847.

la contraparte y la heredera de la ciudad antigua. Nada menos que un humanista como Lorenzo Valla protestó con vehemencia contra la interpretación florentina, informando a los ciudadanos de esa ciudad que el pueblo romano aún vivía y no requería de heredero alguno.

El pueblo romano del que hablo [respondió Bruni] lleva ya mucho tiempo de muerto y sepultado. La multitud abigarrada que reside ahora en Roma no constituye un pueblo soberano sino una multitud dependiente. En realidad hablamos de un [pueblo] muerto, no de uno viviente.⁶

La reclamación de los florentinos fue aceptada, con el tiempo, por los humanistas de toda Italia, incluso de Roma. En su *Historiarum ab inclinatione Romanorum Imperii decades* —la primera historia humanista de la Edad Media— Flavio Biondo, quien había nacido en los *Statos de la Chiesa* y llegó a ser más tarde romano, desarrolló lo que había sido insinuado por Bruni en su *Historiae*. Más que considerar la sobrevivencia o incluso la resurrección de la Roma eterna como su tema primordial, siguió la línea de Bruni y escribió (como lo indica su título) una historia del desarrollo de los nuevos centros de vida política: la reaparición de numerosos Estados y ciudades, en especial en la Italia del Medievo. Más todavía, la idea de una rivalidad con Roma, que había venido desarrollándose continuamente en las crónicas florentinas desde los tiempos de Giovanni Villani, incluyó, de manera apreciable, algo más que el punto de vista partidista que los florentinos buscaban forjar a expensas de Roma: tras la pretensión florentina se hallaba un nuevo y reflexivo modo de pensar. Al subrayar la dependencia del Imperio romano en el destino del *populus romanus*, Bruni demostró que el curso de la historia de Roma se hallaba íntimamente ligado al ritmo natural de las fuerzas demográficas. Roma dejó de ser vista como un imperio de excepción que desempeñaba un papel suprahistórico.

Este nuevo punto de vista alcanzó lugar prominente en la generación de Bruni. ¿No había sido Italia un territorio de ciudades independientes

⁶ Puede verse más sobre este ataque de Valla en L. Barozzi y R. Sabbadini, *Studi sul Panormita e sul Valla*, Florencia, 1891, p. 75 y ss. La crítica de Bruni a la Roma moderna se encuentra en su carta a F. Piccolpassi, arzobispo de Milán, en *Leonardo Bruni Aretini epistolarum Libri VIII*, editado por Lorenzo Mehus, Florencia, 1741, vol. 2, Ep. VIII, 4, la que muestra que el opositor de Bruni había seguido el mismo razonamiento de Valla (véase F. P. Luiso [a cura di L. Gualdo Rosa], *Studi su l'epistolario di Leonardo Bruni*, Roma, 1980, p. 145, nota 27, primera mitad de 1440, de acuerdo con Luiso, p. 144. La carta de Bruni a Piccolpassi dice así: "At reprehensor meus [...] negat Populum Romanum esse mortuum, meque delirare putat, qui hereditatem viventis ad alium pertinere scripserim [...] Sed certe Populus ille Romanus, de quo ipse loquor, jampridem mortuus et sepultus est: haec autem, quae nunc Romae habitat, collectitia turba non dominatur, sed servit. Quare de mortui agitur, non de viventis hereditate", Mehus, vol. 2, p. 113.

en la época prerromana como lo era en el presente; y su temprano florecimiento cultural y político no se debió a su excesiva división política? ¿No fue Roma, que tanto dio a Italia, la que amenazó también con privar a Italia de su vigor al impedir a sus ciudades desarrollar la fortaleza local que nutría su florecimiento en las épocas prerromanas? La importancia de Bruni como pensador reside nada menos que en haber sido el primero en hacerse estas preguntas.

III

A lo largo de la historia de Florencia de Bruni, Italia es exhibida como un mundo en el cual la independencia de los Estados, el intercambio pacífico y la belicosidad entre los muchos centros locales constituían la regla. En su *De monarchia*, Dante argumentaba que cualquier resistencia al dominio de Italia ejercido por Roma y, en última instancia, también por todo el mundo era una rebelión, un pecado contra el decreto inescrutable de Dios. No tenía ninguna simpatía por las fuerzas que habían actuado unidas contra Roma antes de que lograra poner a los demás pueblos bajo su férula. Es esta oposición al *Imperium* y a Roma —oposición que ya no era considerada un pecado— lo que constituye la marca de distinción de la visión de la historia de Bruni. Observó el proceso histórico, desde los tiempos en que Sila fundó Florencia como una colonia para veteranos de guerra romanos en el territorio de la *Faesulae* [fiésóle] etrusca, con ojos realistas. Puesto que el territorio colonizado por Sila no era un espacio abierto, Bruni dice que cómo era posible que un territorio libre se hallara disponible para fundar un asentamiento nuevo en medio de los antiguos dominios etruscos. La respuesta es que Roma había debilitado la vida independiente, de vieja raíz, de esta región poco antes de la época de Sila durante las guerras entre los romanos y sus aliados.

La guerra fue librada en especial contra los picanos y los etruscos; de hecho Asculum, la ciudad más próspera de los picanos, fue destruida por los romanos, como era la práctica común contra los enemigos [...]. En añadidura a las pérdidas y sacrificios de la guerra, se infligieron graves daños a los aretinos y fiesolanos, a causa de los cuales [...] las ciudades quedaron prácticamente deshabitadas.⁷

De esta forma, los lectores de Bruni se enteran, casi desde el principio de la *Historiae*, de la sombra proyectada por Roma sobre el resto de

⁷ *Historiae florentini populi*, editada por Santini en el vol. 19 de *Rerum italicarum scriptores*, nueva edición, parte 3, p. 5.

Italia. Cuando más tarde nos presenta a la ciudad sobre el Arno, recién fundada, en el momento en que comienza a representar su papel en la escena histórica, da inicio al diálogo de los modernos sobre la opinión que les merecía la Roma antigua haciendo comentarios sobre la decadencia inevitable y la caída final del *Imperium romanum*. Lo que trata de explicar es que, en tanto duró el Imperio romano, Florencia, la joven colonia romana, fue obligada a crecer en un medio político que la privaba de la libertad necesaria para florecer. Por supuesto, grandes edificios pronto fueron levantados a orillas del Arno y la población de la ciudad aumentó, mas su evolución saludable fue "impedida por la cercanía del poder romano". Ya nos hemos familiarizado con la impresionante analogía de Bruni del árbol gigantesco que impide que las plantas que crecen en sus cercanías reciban la luz del sol y maduren.⁸ El crecimiento por medio del comercio no servía de mucho, añade, puesto que incluso el progreso económico era logrado más fácilmente en Roma, donde existían grandes masas humanas, oportunidades para hacer negocios, contactos con los recolectores de impuestos y refugios, así como edificios en renta. Allí, los impuestos podían ser determinados y se podía dar y recibir favores. Con todo esto a mano, ninguna otra ciudad podía competir. La gente más dotada emigraba a Roma puesto que en su lugar de origen se veía confrontada por mayores obstáculos. "Y de esta manera, al atraer a todos los hombres notables nacidos en Italia, Roma drenaba a las demás ciudades italianas de su fuerza."⁹

Estas ideas eran compartidas por otros historiadores del Quattrocento. La comparación que hace Bruni de Roma con un árbol alto que roba a las plantas más débiles de la luz y de la vida fue tomada casi a la letra por Flavio Biondo en sus *Decades* y se esparció por toda Italia y Europa, dado que se trata de una historia general que fue muy estudiada. No resulta exagerado decir que, en el campo de la historia del pensamiento histórico, se logró algo semejante a una revolución copernicana a través de la obra de Bruni. De la misma forma que Copérnico, más tarde, terminó con la idea de que las estrellas giran alrededor de la Tierra inmóvil, convirtiendo a ésta, así, en un cuerpo celestial más entre otros muchos, cuyos movimientos se encuentran sujetos a las mismas leyes naturales, así en Florencia, un siglo antes, una revolución más moderada pero afín se había iniciado en el campo del pensamiento histórico: el mundo de la historia humana dejó de girar en torno de Roma. Sin olvidar que Roma haya tenido importancia incomparable para la humanidad, no era ya el

⁸ Véase el capítulo II, p. 38.

⁹ "Ita quidquid egregium per Italiam nascebatur ad se trahens, alias civitates exhaurebat; quod antecedentia simul et sequuta tempora manifestissime ostendunt", *Historiæ*, p. 7.

punto fijo dentro del movimiento de la historia, sino un fenómeno natural entre muchos, regidos todos por la misma causalidad y las mismas normas de ascenso y decadencia.

Las ideas humanistas de Petrarca apuntaban en esta dirección, con su postulado de que el movimiento continuo y la lucha constituyen una necesidad psicológica si han de sobrevivir el vigor cultural y político.¹⁰ A través de Bruni, esta concepción psicológica quedó unida con la oposición florentina a la idea de la *Roma aeterna*, iniciando, en consecuencia, una nueva idea del cambio histórico. El efecto más desastroso de la dominación romana, se nos dice en la *Historiae*, no fue la visible y externa devastación que dejan la guerra y la conquista sino el veneno interno de efectos progresivos, la "inactividad debilitante" (*marscescente otio*) que desmoralizó a las zonas subyugadas de Italia tras la conquista, aun cuando éstas —como las antiguas ciudades etruscas— aparentemente no fueron aniquiladas y, de hecho, se les dio el honroso nombre de "asociadas" (*socii*). Para repetir el razonamiento decisivo de Bruni una vez más:

Uno de los dones que otorga la naturaleza a los mortales es que, cuando se abre un sendero que conduzca a la grandeza y el honor, los hombres se alzan a sí mismos más fácilmente a un plano más elevado; cuando se les priva de esta esperanza se hacen perezosos y se estancan. Así, cuando el dominio [en Italia] pasó a los romanos y el pueblo [de fuera de Roma] no pudo ya alcanzar los honores públicos o bien ocuparse de asuntos de mayor importancia, la *virtus* de los etruscos languideció, vencida más por los placeres y la inactividad que por la espada del enemigo.¹¹

La importancia verdadera de una forma nueva de pensamiento histórico se encuentra determinada, sin embargo, por la productividad de las ideas que de ella derivan, puesto que cuando han sido abiertos nuestros ojos, hechos y aspectos que hasta entonces nos habían pasado desapercibidos entran en nuestro campo de visión. Qué tan revolucionaria fue, de hecho, la ruptura entre los partidarios de Roma sólo puede medirse si volvemos nuestra atención a la casi por completo y largamente ignota provincia antigua, que sirve para revelar el cuadro histórico de Bruni: el mundo de la Etruria prerromana y de las raíces etruscas de la historia florentina.

¹⁰ Véase el capítulo II, pp. 29-30.

¹¹ Véase el capítulo II, nota 20.

IV

El hecho de que Florencia tenía no sólo un pasado romano sino también uno etrusco no había sido olvidado nunca del todo en la Toscana, sin embargo, el reconocimiento de tal hecho permaneció sin dar fruto en tanto se creyó que Roma era la única fuente de grandeza política y cultural. En sus invectivas contra su ingrata ciudad natal, Dante había condenado, de hecho injuriado,¹² la contaminación de los nobles romanos fundadores de Florencia por la sangre inferior de los etruscos bárbaros de Faesulae (*Fiésola*) considerándola el origen de la vulgaridad florentina: "Hagan las bestias fiesolanas forraje de sus mismos cuerpos, y no puedan tocar a la planta, si es que todavía brota alguna de su estiércol, en la que reviva la santa semilla de aquellos romanos que quedaron después de construido aquel nido de perversidad".¹³

Aun cuando Dante se refiere a los descendientes de los etruscos en su contexto menos polémico, su idea de la antigua Etruria era lo suficientemente vaga como para influir seriamente en su imagen de un pasado centrado en Roma. Y esto puede verse, ciertamente, en su interpretación de la fundación de Mantua, la ciudad natal de Virgilio, a la que dedica un largo pasaje en su "*Inferno*". Virgilio había apuntado en *La Eneida* que Mantua fue fundada por Ocno, hijo de la profetisa Manto (una de las hijas del tebano Tiresias, quien dio origen al arte de la profecía, *mantecía*) y del Tíber, el río toscano; Dante concluía de lo anterior que el populacho mantuano surgió "tusco de sanguine".¹⁴ En la recreación que hace Dante de este mito sobre la fundación de Mantua, todos los recuerdos del pasado etrusco así como el orgullo en este pueblo desaparecen. Sólo nos dice que Mantua fue fundada por el griego Manto, y aun pone expresamente en boca de Virgilio una advertencia: que sólo esta versión de la fundación de Mantua es válida; todo lo demás es una "mentira".¹⁵

En la Florencia de los tiempos de Dante, únicamente circulaban los habituales antídotos medievales para contrarrestar la deshonra que constituían las raíces etruscas de la ciudad. El contraste entre sus fundadores romanos, de los cuales podía sentirse orgulloso un florentino, y la contaminante cepa etrusca de la que se avergonzaba, era justificada al estilo medieval rastreando el origen de los habitantes de Fiésola hasta las mismas raíces genealógicas en las cuales, según la leyenda, los romanos tenían su origen: la nobleza troyana. De esta manera los florentinos de la Edad Media intentaron contrarrestar el anatema de que san-

¹² En la *Ep.* VI 6, de Dante, los florentinos son calificados de los "vástagos más infelices de Fiésola", así como de "bárbaros" debido a que su ascendencia era sólo en parte romana.

¹³ Dante, *Divina commedia*, "*Inferno*", xv, p. 73 y ss (trad. Charles S. Singleton).

¹⁴ *La Eneida* x, p. 198 y ss.

¹⁵ Dante, "*Inferno*", xx, p. 55 y ss.

gre mala, cuyo origen no era romano, fluía en sus venas. Atalante, padre del héroe ancestral Dárdano —así iba su respuesta a Dante—, fue también el fundador de Fiésole; en consecuencia, romanos y fiesolanos, los dos pueblos fundadores de Florencia, provenían de las mismas raíces troyanas. Esta leyenda aparece en la crónica de Giovanni Villani¹⁶ lo mismo que en un libro de su sobrino Filippo, quien a finales del Trecento reprodujo la totalidad del ciclo legendario, aparentemente sin escepticismo de su parte, representando esta vez a Átalo, hijo de Atalante, como el fundador de Fiésole y padre de Ítalo, Dárdano y Sícano, quienes colonizaron toda la costa griega y romana del Mar Mediterráneo.¹⁷ Los mismos florentinos contribuyeron de esta manera a borrar el recuerdo del pasado etrusco de Toscana o, en todo caso, lo justificaron convirtiendo el mundo etrusco en parte del troyano y, además, en parte de la tradición romana, fuera de la cual no reinaba nada sino el olvido y la oscuridad.

Antes de que terminara el Trecento, sin embargo, la credibilidad de esta leyenda fue minada lentamente gracias al crecimiento de la crítica filológica entre los discípulos de Petrarca. En sus comentarios sobre Dante, Boccaccio proyectó sus dudas sobre la legendaria fundación de Fiésole por Atalante; y lo hizo a pesar de todo lo que había leído al respecto en la crónica de Giovanni Villani. Nada de esto, dijo, ha podido ser verificado en una fuente confiable.¹⁸ El rechazo más firme de todos —“quae omnia reputo frivola”— puede encontrarse en la obra de otro comentarista de Dante, Benvenuto Rambaldi da Imola, un semihumanista que interpreta con ironía las leyendas del rey Atalante y de Dárdano, y que atribuyó su origen al deseo de sus inventores de seguir el nacimiento de su ascendencia hasta una fuente tan prístina como fuera posible, mas la crítica de Benvenuto era aún de carácter exclusivamente destructivo y resultó en simple escepticismo. Cuando se le pidió que definiera quién había fundado verdaderamente Fiésole, sólo pudo replicar:

No lo sé, ni tampoco en qué época; ocurre con frecuencia que los orígenes de aun las ciudades más encumbradas permanecen desconocidos. Sin embargo, tengo la certeza de que si esta ciudad fuera verdaderamente tan noble [como se establecería si se comprobara su origen troyano] los escritores de la Antigüedad ciertamente la habrían mencionado de una u otra forma.¹⁹

¹⁶ “Come il re Atalante primo edificò la città di Fiesole”, Giovanni Villani, *Cronaca*, 17.

¹⁷ Filippo Villani, *De origine civitatis Florentiae et eiusdem famosis civibus*, edición de G. C. Galletti, Florencia, 1847, p. 4. El título del capítulo de Filippo es “De aedificatione civitatis Fesularum facta per Atalum...”, “De Italo, Dardano et Sicano, Atali filiis, et quas orbis oras inabitaverint”; “Quibus ascenditibus, signo et planetis fundata sit Florentia”.

¹⁸ Sin embargo, él denomina a Atalante “edificatore della città di Fiesole”. Véase Boccaccio, *Del commento sopra la Commedia*, lezione 14.

¹⁹ Benvenuto Rambaldi di Imola, vol. I de *Comentum super Dantis Aldigherij comediam*, editada por William Warren Vernon, Florencia, 1887, p. 510.

Es la recuperación del pasado etrusco lo que hizo posible una solución positiva a esta incertidumbre, pero este descubrimiento no resultó de ningún hallazgo decisivo de fuentes desconocidas. Bruni recurrió sólo a los autores clásicos que desde tiempo atrás venían siendo leídos: Livio, Plinio el Joven, Virgilio, su comentarista Servio y Horacio. Cuando mucho, unas pocas referencias casi insignificantes de Plutarco y Dionisio de Halicarnaso pudieran calificarse de nueva información revelada. Y, sin embargo, de fuentes en su mayor parte bien conocidas surgía ahora un mundo puesto de cabeza. Pocas cosas pueden demostrar mejor que este ejemplo que no es siempre el descubrimiento de fuentes nuevas el que provee de incentivo para un trastorno tal; es, a menudo, la proposición de nuevas cuestiones lo que lleva al hallazgo de nueva información puesto que conduce la atención hacia perspectivas que antes habían sido puestas de lado.

La reconstrucción del pasado efectuada por Bruni da por supuesta la abundancia de ciudades independientes coexistiendo, lado por lado, en la región etrusca y casi toda la Italia prerromana. Roma fue, inicialmente, una entre muchas y, ni siquiera, la más importante. Como lo subraya la línea narrativa del libro primero de la *Historiae*, no era manifiesto del todo en aquella época que un día Roma regiría sobre toda Italia. Antes del ascenso del Imperio romano —nos dice Bruni—, los etruscos fueron el pueblo más poderoso de la península, tanto en la guerra como en la paz. Relata su división en doce tribus que se mantuvieron inicialmente bajo un solo rey y cuyo dominio se extendió posteriormente sobre todo el centro de Italia bajo la forma de una poderosa sociedad de ciudades etruscas libres que fundaron colonias desde Capua hasta Mantua y dieron nombre a dos mares. Finalmente, unos 600 años después de la guerra de Troya, cuando Etruria se hallaba aún en pleno esplendor, y 170 años tras la fundación de Roma, los galos invadieron Italia, dominando las ciudades etruscas y privándolas de todos sus territorios situados al norte de los Apeninos.

Condiciones tales en la península itálica sirvieron como telón de fondo al ascenso de Roma hacia el predominio. El norte de Etruria se hallaba ya muy debilitado —subraya Bruni— cuando Roma comenzó a cobrar fuerza en el sur, ocupando las fronteras etruscas sureñas. Rodeada por dos adversarios poderosos, desde el principio Etruria se encontró en desventaja. Sin embargo, continuó floreciendo por un tiempo y pudo librar batallas en las que Roma, en más de una ocasión, casi llegó a perder sus esperanzas en un gran futuro. Roma nunca tuvo que ceder rehenes a ninguna otra nación, mas Porsena de Clusio la obligó a hacerlo y, en un momento en que Etruria ya había resultado dañada por la invasión de los galos ("quod post transitum gallorum in Italiam fuisse admirabilius

est"). De hecho, Porsena representó para Roma una amenaza directa; de otro modo Horacio Cocles, quien no había capturado una provincia enemiga ni vencido a un ejército etrusco, sino que únicamente hizo posible la destrucción oportuna del puente sobre el río Tíber, no habría recibido tan altos honores. Y, más tarde, el ejército de ciudadanos de Veies se las arregló para avanzar hasta la colina de Janículo, una de las siete de Roma. "Esta sola ciudad etrusca, a veces sólo con su fuerza, otras con la ayuda de las demás ciudades, alargó la guerra más allá del año 350 de Roma." La rendición posterior de Veies se debió, principalmente, a la desunión de los etruscos, cuyas otras ciudades no la apoyaron. Pese a todo, Veies fue tomada sólo tras un sitio que duró diez años y eso sólo mediante artificios. Los romanos llegaron incluso a pensar, de momento, en cambiarse a la rica ciudad conquistada, que casi llegó a convertirse en su hogar. Tomada Veies, las ciudades de Etruria fueron cayendo una tras otra. Cuando los etruscos se dieron cuenta finalmente de que su desunión los estaba llevando a perderlo todo, ya era demasiado tarde. De este modo Roma, que fue capaz de reunir tanto su propia fuerza como la de sus aliados, triunfó con el paso del tiempo, "ya sea debido a la vecindad, siempre hostil, de los galos, las disensiones entre las ciudades etruscas o el destino que ya estaba atrayendo todo en favor de los romanos, o porque todos estos factores juntos impidieron que los etruscos entraran asociados a la guerra". El veredicto final de Bruni es que "ciertamente no hay duda de que si los etruscos hubieran peleado la guerra de acuerdo con un solo plan, toda Etruria se hubiera podido defender por más tiempo y más gloriosamente".

Una segunda reflexión, hecha posible por el redescubrimiento del pasado etrusco, fue que las ciudades de Etruria ejercieron una influencia fecunda en la cultura de Roma. Aunque la cultura etrusca se estancó después de que Etruria fue conquistada, fue la región de Etruria la que proveyó a Roma y a la mejor parte de la península con los elementos más importantes de una vida cultural altamente desarrollada; Grecia, luego, ejercería una influencia parecida. Roma asumió los nombres y las formas de las instituciones civiles de Etruria, su estilo de vestir y su *literas disciplinasque*. De la misma manera que las *literae* griegas fueron enseñadas en los siglos posteriores, así en la Roma de los primeros tiempos los jóvenes eran ilustrados en las *literae* etruscas. La religión y su culto llegaron a Roma procedentes de Etruria, lo mismo que el arte de la profecía a la que, de hecho, llamaron los romanos más tarde la *etrusca disciplina*. De este modo, Roma sometió pacíficamente a su oponente político más peligroso en los asuntos culturales, la *Historiae* nos lo dice. Tomó de sus vecinos "lo que nadie acepta de aquellos a quien uno odia y desprecia". Los romanos se mantuvieron muy cercanos a los etruscos, contrastando

esta actitud con el golfo que separaba a ambos pueblos de los bárbaros galos del norte. Éste es el cuadro, redondo y equilibrado, del pasado etrusco de Florencia que se encuentra en el libro primero de la *Historiae* de Bruni.²⁰

Queda implícito que esta interpretación nueva y revolucionaria tenía más de un motivo de ser. Además de la alegría que produce la expansión no prevista del horizonte histórico, aumentó el orgullo local de los florentinos. La revaloración del pasado etrusco encontró, sin duda alguna, una gran respuesta entre la ciudadanía florentina debido a que, al igual que las hipótesis contemporáneas sobre la fundación de Florencia por los veteranos de Sila (esto es, por ciudadanos en armas del periodo republicano de Roma),²¹ halagaba su autoestima. En tanto que los florentinos hallaron satisfacción durante el Trecento en la idea de que sus antepasados etruscos podían rastrear su genealogía en dirección hasta los troyanos y los romanos, en el Quattrocento consideraron un gran honor descender no sólo de Roma sino también ser los herederos de las poderosas ciudades libres de la antigua Etruria y de una cultura a la que los mismos romanos se habían sometido. "Est enim civitas nostra romanorum colonia, veteribus tuscorum habitatoribus permixta", como lo expresó Bruni en años posteriores en su oración fúnebre en honor de Nanni degli Strozzi,

mas el pueblo toscano fue siempre el primero de Italia, el más avanzado en reputación y autoridad [...]. De este pueblo único el culto a los dioses inmortales y la *disciplinae et litterae* se extendieron por toda Italia. De este pueblo único las otras naciones de Italia tomaron su *ornamenta* para la guerra y la paz.²²

Pronto, después de su redescubrimiento del pasado etrusco en la *Historiae*, Bruni ofreció un razonamiento similar a Francesco Gonzaga de Mantua, al que deseaba convertir, apartándolo de su creencia en la fábula de la fundación de Florencia ideada por Dante, y en quien, asimismo, intentaba infundir orgullo por el origen etrusco de su ciudad.²³ Los príncipes Gonzaga no tenían por qué sentirse avergonzados de que su ciudad hubiera sido fundada por los etruscos, escribió Bruni y se refirió nuevamente al poder de Etruria, que se extendía desde los Alpes hasta

²⁰ *Historiae*, pp. 7-13.

²¹ Esta tesis de Bruni, la segunda y complementaria, con respecto al origen de Florencia —Florencia en su calidad de colonia y heredera de la Roma republicana en la tierra de las ciudades-Estado etruscas— ha sido estudiada detalladamente en *Crisis*, 2ª edición, p. 61 y ss. No hay necesidad de indagar en la historia de esta hipótesis —que tomó carácter vital dentro de la perspectiva política florentina del Quattrocento— en el contexto del presente ensayo.

²² Stephanus Baluzius, *Miscellanea*, edición de Mansi, vol. 4, Lucca, 1764, p. 3.

²³ Bruni, *Ep.* X, 25, en Mehus, vol. 2, pp. 227-229.

un lugar tan remoto como Sicilia; a las victorias de los etruscos sobre los romanos, que ningún otro pueblo podía igualar; y a la influencia cultural que los etruscos ejercieron sobre Roma hasta que los griegos tomaron su lugar —influencia que se extendía en todos los ritos religiosos y políticos, el culto y el arte de la profecía, las insignias oficiales (como el *sella curulis* y la *toga praetexta*) y en la institución de los doce *lictors*.²⁴ Al mismo tiempo, Bruni ofreció al príncipe mantuano pruebas de la fundación de Mantua como una colonia etrusca, demostrándole que la historia de su fundación mítica, que aparece en las obras de Virgilio, bien podía enlazarse con su razonamiento si uno acepta que el linaje de Ocno, el fundador de la ciudad, partía de la "corriente toscana", como evidencia de las raíces etruscas de sus habitantes originales. Bruni estaba irritado con Dante, quien "no obstante ser toscano... aparentemente jamás leyó o se enteró de lo que muchos autores [antiguos] famosos habían escrito sobre el poder de los toscanos".

V

El orgullo local toscano no constituye el aspecto más importante del cuadro histórico que ofrece la *Historiae florentini populi*, importante como fue por el efecto vigoroso que el redescubrimiento del pasado etrusco tuvo en Florencia. En la *Historiae*, el introducir la Etruria antigua en la perspectiva del pasado sirve fundamentalmente como medio de hacer posible una historia de Italia en la que la idea de una *Roma aeterna* no desempeñe ya el papel principal.

Para Petrarca era todavía verdadero, como hemos señalado, que el desarrollo histórico significativo de Italia llegó a su fin, como era cierto, con la caída del Imperio romano. Lo que siguió a lo largo de la Edad Media, advirtió Petrarca, ya no fue más un crecimiento histórico sino un tiempo sin historia, un periodo de espera antes de la resurrección del pasado que continuaría hasta, como deseaba fervientemente Petrarca, que el Imperio romano recuperara su vida y su vigor. Fue sólo hasta que fue redescubierta la Etruria prerromana que el cuadro de Italia se hizo tan magnífico que su historia ya no podía ser más pensada como equivalente de la Roma. Todas estas fuerzas vitales de la península que habían tenido que atrofiarse para que Roma pudiera vivir y honrar el nombre de Italia pudieron resucitar tras la caída de Roma: esto constituye la percepción fundamental de Bruni, en la cual la declinación de la Roma antigua no fue el final sino más bien el principio de un capítulo nuevo.

²⁴ Mehus, vol. 2, p. 229.

porque, antes de que los romanos se hicieran con el dominio —y éste es un hecho bien establecido—, había numerosas ciudades y pueblos que florecían a lo largo de toda Italia, todos los cuales perdieron su vitalidad bajo el *Imperium Romanum*. Y, a la inversa, en tiempos posteriores, tan pronto Roma dejó de dominarlas, las demás ciudades empezaron a levantar cabeza y florecer, de modo que lo que el ascenso [de Roma] les había quitado se les devolvió su decadencia.²⁵

Por supuesto, la tormenta de las migraciones bárbaras, con todas sus consecuencias, tuvo que terminar antes de que aquello ocurriera. Mas la hora decisiva llegó cuando el derecho y el imperio fueron transferidos a Alemania tras la caída del Imperio carolingio y los emperadores extranjeros sólo pudieron mantener unas cuantas guarniciones en suelo italiano.

Las ciudades italianas empezaron, poco a poco, a recobrar su libertad, a dar sólo un reconocimiento formal [*verbo magis quam facto*] al Imperio y a honrar el nombre de Roma, y a la misma Roma, más como forma de respeto a su antiguo poderío que a causa del temor que en ese momento les inspirara. Finalmente, todas las ciudades de Italia que sobrevivieron a las muchas invasiones bárbaras prosperaron nuevamente, florecieron y se elevaron nuevamente a la altura de su antiguo poder.²⁶

Gracias a su inclusión en la *Vite di Dante e di Petrarca*, escrita por Bruni en lengua popular, el cuadro histórico citado arriba y tomado de la *Historiae* pronto se hizo conocido en toda Florencia, aun fuera de los círculos humanistas. Más aún, en la *Vite* —dirigida al lector en general, puesto que fue escrita en *volgare*, e interesada en la comprensión histórica del surgimiento del humanismo de Petrarca— Bruni expresó en términos aún más claros que en su historia de Florencia la idea de que la caída de Roma fue seguida de una renovación política y cultural y de un aumento de la fuerza creadora. Cuando el *Imperium romanum* fue seguido durante las migraciones bárbaras por el “dominio de las naciones bárbaras extranjeras”, como la de los godos y la de los lombardos, leemos en la *Vite* que una “zafia y tosca” (*grossa e rozza*) época se inició también en el campo de la cultura. Pero tras esta inundación, cuando el *populi italici* recobró su libertad, y “las ciudades de Toscana y de todas partes empezaron a recuperar sus fuerzas y a dedicar tiempo y esfuerzo a los estudios”, no fue sino hasta los días de Dante y Petrarca que el nivel de los tiempos clásicos fue recobrado.²⁷ Bruni mantuvo esta valoración

²⁵ *Historiae*, p. 7.

²⁶ “Denique quocumque ex variis barbarorum diluviis superfuerant urbes per Italiam, crescere atque florere et in pristinam auctoritatem sese atollere [coeperunt]”, *ibid.*, p. 23.

²⁷ *Crisis*, 2ª edición, p. 147 y ss.

positiva de la restructuración de Italia en la Edad Media hasta sus últimos años, cuando se hizo más intenso su interés por la historia total de Italia. En su *De bello italico adversus gothos gesto* de 1441, intentó crear una especie de historia sustituta de la sobrevivencia de Italia en la época de las migraciones germánicas mediante una revisión de la relación de Procopio. Aunque se trató de una época triste, de decadencia y destrucción —explicó en la introducción a su libro—, uno no podría desear que tal época de prueba no se hubiera presentado jamás. Hércules habría alcanzado poca reputación si las situaciones difíciles no le hubieran dado la oportunidad de ganarla. Al final de la era de las migraciones, Italia había conquistado a todos los intrusos y fue entonces que sus “ciudades-Estado, señaladas por sus grandes hazañas y su poder, mostraron una vez más su vigor y así han permanecido hasta nuestros días”.²⁸

Con todo esto, la idea histórica del papel que desempeñó Roma en la historia italiana cobró una ambivalencia que la hizo mucho más rica y más realista que la de la creencia clásica en una edad dorada de la Antigüedad seguida por el estancamiento y la decadencia. Las razones por las cuales el humanismo del siglo xv fue capaz de avanzar más allá del clasicismo literario para alcanzar una forma más histórica de pensamiento no se encuentran mejor ilustradas que en la obra de Bruni. Haciendo un resumen breve, describió cómo, en manos de los germanos, el *Imperium romanum* medieval estaba destinado a convertirse en un gran factor pasivo dentro de la historia italiana —una institución que, gracias a su debilidad tras la caída de la Hohenstaufen, fomentó imprudentemente el florecimiento de las comunas italianas libres. El marco de Bruni en todo este asunto fue, en consecuencia, la polémica de los güelfos medievales en contra de un imperio que, ilegalmente, había puesto en cuestión la autoridad de la Iglesia. Hay comentarios en la *Historiae* que tratan a la vieja posición partidaria —el papado contra el imperio— con la parcialidad más extremada. El imperio fue restablecido por Carlomagno con el fin de proteger al papado y a la Iglesia, dice su veredicto final, pero entonces fue manipulado por los sucesores alemanes de Carlomagno, como si el imperio hubiera sido instituido con el fin de perseguir y derrocar al papado. Su crítica más vigorosa está dirigida contra la Hohenstaufen —especialmente, por supuesto, contra Federico II—, cuya política es contemplada como la de la destrucción de la Iglesia.²⁹ Más todavía, las acciones de un emperador como Luis de Baviera, quien estaba en espera de ser excomulgado, son consideradas como locura criminal.

²⁸ “Civitates In ea [Italia] ornatissimae magnis opibus magnaue auctoritate vigerunt hactenus hodieque vigent”, *De bello italico*, “Prooemium”, en Bruni, *humanistisch-philosophische Schriften*, p. 148.

²⁹ *Historiae*, p. 26.

Es verdad que el sentimiento güelfo se muestra aquí cambiado, puesto que sus componentes: el nacionalismo italiano y el antigermanismo, son más apasionados que cualquier otro de su especie. La antigua definición de los güelfos como amigos del papa y enemigos del emperador, y de los gibelinos como amigos del emperador y enemigos del papa, fue ampliada en la *Historiae florentini populi*. Incluso ahora bajo la bandera de los güelfos estaban "aquellos que se aferraban a la libertad del pueblo, el *populi* de las ciudades-Estado repúblicas, y consideraban indigno el dominio de los bárbaros sobre Italia", al revés de los gibelinos, "que en su sumisión al título imperial, olvidando la libertad y el honor de sus antepasados, preferían obedecer a los extranjeros que ser gobernados por sus compatriotas". En última instancia, aun este énfasis nacionalista del güelfismo reviste importancia secundaria ante la nueva concepción de la historia de Italia de Bruni; en cierto modo, la lucha entre güelfos y gibelinos ha perdido importancia. Debido a que la creencia en el derecho histórico de las comunas italianas de ser libres sustituyó la fe en el dominio predestinado de Roma, Bruni pudo escribir una historia italiana de la Edad Media sin comprometerse en una polémica directa contra el dantesco imperio mundial de los germanos. Más allá de todas las disputas entre güelfos y gibelinos, estos dos cambios principales en la perspectiva de la historia de Italia —la inclusión del Imperio romano en el ciclo de ascenso y decadencia, y el conocimiento de la independencia de la rica vida regional y de las ciudades-Estado de la península— minó, permanentemente, la idea de la superioridad y de la misión única del Imperio romano.

VI

Lo que remplazó a Roma y el imperio como tema principal del análisis histórico de Bruni fue, en parte, la idea de un cambiante equilibrio del poder que se daba no sólo entre los Estados y las regiones de la península sino también —en especial durante el periodo en el cual el radio de acción político de Florencia no llegaba aún más allá de las fronteras de la Toscana— entre las diversas ciudades-Estado toscanas, las sucesoras de las ciudades etruscas. La parte final del libro introductorio de la *Historiae* incluye, en consecuencia, una exposición detallada sobre el sistema de equilibrio del poder local que, por necesidad, se produjo en la Toscana medieval. Como promete Bruni cuando principia a describir la región, nos permitirá ver "qué ciudades de la Toscana empezaron a florecer una vez que el dominio romano llegó a su fin, cuáles de ellas levantaron nuevamente la cabeza y de qué poderío disponían".³⁰

³⁰ *Ibid.*, p. 7.

De este modo, la tarea que se autoimpone Bruni, en una forma intrínsecamente moderna, era doble: implicaba una valoración objetiva del poderío relativo y de los intereses que llegaron a caracterizar a las grandes ciudades-Estado de Toscana, así como un intento de comprender las razones por las que tal poderío e intereses dieron por resultado una red, enlazada estrechamente, de cuatro centros de poder. Como intenta mostrar, un sistema elaborado comenzó a desarrollarse en Toscana —en lugar de la gran profusión de ciudades rivales de la época etrusca—, en el periodo que contempló el debilitamiento gradual de la monarquía imperial a causa de haber sido llevada a Alemania al finalizar la caótica situación que resultó de las migraciones bárbaras. De esta manera, Bruni vuelve una y otra vez a su comparación de las ciudades toscanas de su tiempo con aquellas de la época etrusca porque sólo rastreando la sobrevivencia o la decadencia de las ciudades antiguas —sostiene— puede uno descubrir por qué las ciudades aliadas o enemigas de Florencia, Pisa, Siena, Perugia —y la misma Florencia— eclipsaron con el tiempo a las demás ciudades toscanas.

Pisa (así comienza su análisis), ciudad que no era de origen italiano o etrusco sino colonia griega, se convirtió en el puerto principal de la Toscana debido a que todas las ciudades poderosas de la costa de la antigua Etruria —Tarquinia, Luna y Populonia— habían sucumbido. "Ésta es la razón por la que creo que esta ciudad [Pisa] careció de poderío en tanto que Etruria florecía en tierra y mar; mas cuando nuestras ciudades marítimas fueron destruidas, obtuvo la oportunidad de aumentar su poder." Así, Pisa no comenzó a crecer sino en el periodo posterior a Carlomagno; desde entonces su superioridad se halla cimentada en sus establecimientos marítimos, al contrario de Florencia, que siempre había sido una potencia industrial de tierra adentro.

Las causas del poderío de Siena en la Toscana del sur fueron diferentes. Fue también una ciudad-Estado que comenzó a florecer ya tarde en la historia; sus rivales etruscas en potencia fueron separadas del resto del sur de Etruria debido a los efectos desastrosos que causó la cercanía de Roma —al principio a causa de que Roma las eclipsó y, más tarde, porque en su calidad de ciudades romanas campestres y aisladas fueron bastante afectadas por la decadencia de Roma. Que Siena no hubiera podido existir durante la época romana lo infiere Bruni de la falta de datos de fuente romana que se refieran a Siena y del hecho de que en la Edad Media las propiedades de florentinos y aretinos llegaban hasta cerca de sus murallas. En los siglos que siguieron a la caída de Roma, Siena se convirtió finalmente en la ciudad principal de su región debido a que un grupo de familias notables (Bruni tenía *in mente* a las grandes familias de banqueros sieneses) vivía en ella e hizo que fuera posible

una vida urbana inusitadamente lujosa. La conclusión de Bruni es parecida a la que llegó en lo que respecta a Pisa: "Fue la caída de Rusella y Populonia, sus antiguos vecinos [etruscos], lo que proveyó a Siena de la *potentiae materia*".

A continuación su análisis enfoca a Perugia. Situada en la parte oriental de Toscana, fue capaz de mantener un rango de ciudad-Estado de primera desde la época de los etruscos gracias a la gran fertilidad de su región y a su localización en el centro de Etruria. En tiempos prerromanos fue una de las tres ciudades principales de Etruria y jamás dejó de mantener un rango al menos de segunda o de tercera. ¿Pero por qué Perugia y no Arezzo, ambas ciudades situadas en la misma región oriental que habían, del mismo modo, sobrevivido desde la época de los etruscos, tenían la misma ventaja de estar bien localizadas y tener campos fértiles y poseían, además, un territorio muy extenso? La estudiada respuesta de Bruni al respecto es que la localización de Arezzo, entre los territorios de Florencia y Perugia, le impidió elevarse al nivel de las potencias de rango. Rodeada por sus dos poderosos vecinos, fue incapaz de desarrollar su potencial.

Entre las ciudades débiles de Toscana, algunas tuvieron éxito, pues lograron mantener su independencia y encontrar un lugar dentro del equilibrio del poder de la provincia, alineándose con una u otra de las ciudades principales. Con su inclusión, el sistema del equilibrio del poder en la Toscana alcanza su perfección. Desde el principio de la Edad Media, señala Bruni, existieron entre las ciudades toscanas dos grupos que tendían a aliarse. Uno de ellos incluía a Florencia, que era capaz de mantener relaciones amistosas con Perugia y Lucca "porque, estoy convencido, por un lado el territorio intermedio de Pistoia y, por el otro, el territorio intermedio de Arezzo separaban sus fronteras y sus intereses y les impedían que se convirtieran en objeto de disputas". La segunda alianza, natural y durable, se dio entre Siena y Pisa, ciudades a las que separaba el territorio de Volterra y las aislaba así de conflictos territoriales.

Tal era el esquema básico de la Toscana; sin embargo, continuó cambiando de acuerdo con las emociones partidarias e intereses especiales de las facciones dominantes en las ciudades principales y las aliadas,

porque el pueblo sigue siempre, de buena voluntad y sin deliberación, lo que considera le sea de mayor ventaja. Y, ciertamente, supongo que en la época que siguió de inmediato a la salida de los bárbaros la armonía reinó entre nuestras ciudades. Antes de mucho, no obstante, cuando comenzaron a crecer y a perder su miedo a un enemigo del exterior, la envidia y la rivalidad las dispusieron una contra la otra.

en una lucha que pronto se entremezcló con la de los emperadores y papas y sus partidarios gibelinos y güelfos.³¹

Lo anterior describe el primer intento de explicar en términos analíticos las relaciones amistosas y contrapuestas que iban creciendo dentro de un sistema de equilibrio del poder. Esto fue logrado al separar los factores permanentes de la geopolítica de las influencias cambiantes de los grupos dominantes y contendientes. Para abreviar, la exploración del pequeño sistema regional de los Estados toscanos emprendida por el humanista florentino Bruni no mucho después de 1400 constituye el prólogo a ese gran arte histórico del análisis político que alcanzó su plena realización después del siglo XV y que tuvo como su objeto de estudio a toda Italia y, posteriormente, al sistema de Estados europeos.

³¹ *Ibid.*, p. 25.

IV. LA "HISTORIAE" DE BRUNI VISTA COMO UNA EXPRESIÓN DEL PENSAMIENTO MODERNO*

I

El BOSQUEJO brillante de la historia de la Toscana y de Italia desde los tiempos prerromanos hasta el final del periodo Hohenstaufen en el libro primero de la *Historiae florentini populi* de Leonardo Bruni se halla centrado en dos líneas del desarrollo histórico: el ascenso y la decadencia del Imperio romano, por una parte, y el ciclo de libertad, sometimiento y recuperación de la libertad experimentado por muchas ciudades-Estado italianas, por la otra. En el libro segundo, Bruni desplaza su perspectiva hacia el desarrollo gradual de una sola ciudad, Florencia, presentándola como un modelo de libertades republicanas y, en última instancia, como una naciente gran potencia cuyos lazos con otras potencias se extienden más allá de los Alpes, hasta lugares tan lejanos como Alemania y Francia. Al hacerlo, vuelve su nueva historiografía —centrada en causa, crecimiento y continuidad— hacia una tarea que le es totalmente peculiar: interpretar la historia de una ciudad no sólo como resultado de una necesidad geográfica y de la planificación diplomática, sino también *psicológicamente*, a la manera humanista, como resultado de la reacción de sus ciudadanos a situaciones en las cuales es probado su espíritu cívico ante el efecto de graves sucesos políticos.

Buscaríamos en vano en la historiografía temprana de Florencia y de otras comunas italianas un precedente al método de Bruni. La cuestión de cómo la ascendencia de una ciudad en especial puede ser explicada en términos sencillos ha sido, seguramente, planteada a menudo por los cronistas medievales. Mas sin importar lo mucho que puede aprenderse sobre el curso general de la historia humana a partir de la idea de una *Roma aeterna* y una monarquía universal ordenada por mandato divino, todo resulta de poca ayuda en la determinación de las fuerzas que modelan la historia de otras ciudades que no sean Roma. En un principio, es cierto, la historiografía civil estaba en libertad de permitirse explicaciones nada ortodoxas e independientes de las predisposiciones religiosas de la historia general de la cristiandad y la humanidad. Sin embargo, cuando todo ha sido dicho, las crónicas medievales de ciu-

* Véase la nota preliminar del capítulo III.

dades y Estados en particular poco hicieron para satisfacer el interés en las causas fundamentales, más allá de suponer la existencia de leyes inmutables impuestas por el poder de las estrellas. Esta "astrología de la historia", que apareció al lado de la más antigua "teología de la historia", empezó a infiltrarse en Europa, procedente de los países islámicos, en el siglo XII. En ocasiones, sus practicantes se atrevieron a hacer el horóscopo de ciudades, Estados y religiones, incluso de la misma cristianidad, y a predecir cuándo ocurriría su inevitable final. Aunque las herejías fueron reprimidas siempre que fue posible, durante el Trecento las interpretaciones astrológicas de la historia se extendieron ampliamente entre los escritores de crónicas de las ciudades italianas. Y esto se daba aun en los cronistas más inclinados hacia la religiosidad, quienes temían las consecuencias de aplicar la causalidad astrológica a la totalidad de la historia del cristianismo pero admitían esta clase de interpretación en la historia de la vida diaria.

Cuando buscamos entre los cronistas florentinos la atribución de causas naturales a la multitud de asuntos descritos en sus crónicas, no encontramos como explicación del ascenso y decadencia políticos casi nada, sólo la influencia de las estrellas que dominaron los cielos durante la fundación de una ciudad o en el tiempo en que envejeció. Ninguna interpretación verdaderamente histórica, basada en la comprensión de condiciones específicas, romanas o florentinas, existía sobre el caso de los dos sucesos que indujeron a Giovanni Villani a dar forma a su crónica de Florencia —la decadencia de Roma y el ascenso de Florencia. Villani estaba consciente sólo de un ciclo de ascenso y decadencia, el cual, en el caso de todas las ciudades, estaba regido por las estrellas. Su confianza en el presente y futuro de Florencia tenía como base la posición de las constelaciones en el momento de su fundación, que prometía siglos de crecimiento, al contrario de lo ocurrido con Roma, que había seguido el curso predicho por las estrellas y estaba condenada a su futura decadencia.

Después de Giovanni Villani, esta clave astrológica para explicar el fenómeno del ascenso de Florencia pasó de mano en mano hasta bien entrada la época del humanismo. En la generación siguiente, Filippo, el sobrino de Giovanni, incluyó en su libro sobre el origen de Florencia un capítulo titulado "*Quibus ascendentibus, signo et planetis fundata sit Florentia*" junto con un horóscopo de la ciudad. En su biografía de Petrarca, Filippo hace a Dante predecir un resurgimiento inminente de la poesía con base en la interpretación de Dante sobre la conjunción de las estrellas: el resurgimiento fue confirmado, declara Filippo, por la aparición de Petrarca "de acuerdo con lo prometido por las estrellas". Incluso Salutati no tiene escrúpulos al acreditar al geógrafo Ptolomeo el pronós-

tico de la grandeza futura de Florencia "gracias al conocimiento de las estrellas de las cuales Ptolomeo era el investigador más concienzudo". Salutati no tiene tampoco dudas al explicar el ascenso de los partidos de los güelfos y los gibelinos con base en la astrología, puesto que si las estrellas pueden hacer mucho en la vida de los individuos, ciertamente tienen consecuencias sobre los hechos y decisiones de todo un pueblo aun si no eliminan del todo el libre albedrío. Hacia 1400, en su *Invettiva contro a certi caluniatore di Dante e di Petrarca*, Cino Rinuccini, algo más joven y miembro del gremio florentino de la lana, defendió las predicciones astrológicas sobre el destino de los individuos y las ciudades frente al escepticismo de algunos de los humanistas más jóvenes. En un panfleto político dirigido contra Milán, él también atribuye el curso de la historia florentina a causas astrológicas culpando del primer desastre de la ciudad —su supuesta destrucción por Atila— al funesto influjo de Marte, bajo cuya influencia los romanos fundaron Florencia. Carlomagno —añadió— inició la reconstrucción de la ciudad precisamente a las cinco de la tarde del 1º de abril de 801, "ascendente l'Ariete casa di Marte e principio del Zodiaco", en un año regido por Júpiter, el portador de la buena suerte. Así dio origen a una nueva y triunfadora Florencia que "continuará creciendo por 800 años", pronóstico cuya veracidad los seiscientos años pasados "ya han confirmado".¹ Así, la ciudad podía aún esperar dos siglos más de avance y prosperidad con la certeza científica que sólo los cálculos astrológicos pueden ofrecer.

Resulta esencial para nuestra comprensión del lugar histórico que ocupa la obra de Bruni el darnos cuenta de que cuando sus predecesores intentaban encontrar las causas generales del ascenso o la decadencia de Florencia, no tenían nada en qué apoyarse sino en las "leyes" abstractas y arbitrarias de las causas astrológicas. Tales cómputos no aparecen en la historia de Bruni, a pesar de que algunos de sus sucesores humanistas iban a mostrar una actitud menos reservada hacia la astrología. Es cierto que no contamos con una declaración general o teórica de Bruni al respecto, pero muestra claramente un nuevo enfoque: en lugar de buscar causas astrales, aplica sistemáticamente los fundamentos de la psicología humanista a la *virtus* política del pueblo florentino y, al mismo tiempo, examina cuidadosamente las consecuencias de las rela-

¹ "...per ottocento anni debbe continuo crescere, come si manifesta secento anni passati", Cino Rinuccini, *Risponsiva alla invettiva di messer Antonio Lusco*, en el apéndice a la *Invettiva Lini Colucii Salutati...*, editor Dominicus Moreni, Florencia, 1826, p. 206 y ss. Véase Rinuccini, *Invettiva contro a certi caluniatore di Dante*, en A. Wessclowsky, *Il Paradiso degli Alberti*, Scelta di curiosità letterarie, Bologna, 1867, vol. 1, parte 2, p. 308 y ss. Algunos jóvenes se burlaban, equivocadamente, de la astrología "per lo cui sapere molte città siano aaventuradamente edificate, molte nazione d'uomini calculate, molti mali pronosticati per comete ed eclissi, congiunzioni maggiori fugiti".

ciones internacionales. El mismo hecho de que Bruni denomine a su obra "historia del pueblo florentino" y no simplemente "historia de Florencia" demuestra que contaba con un plan de trabajo: de la misma manera que explica el *Imperium Romanum* como la creación del *populus romanus* y de su *virtus*, así identifica la historia de Florencia con el crecimiento de la *virtus* florentina que hizo posible al *populus florentinus* construir su Estado.²

II

Un preludio a la visión de Bruni sobre el ascenso gradual de Florencia ya se puede encontrar al describir la situación en Italia durante la época romana, que constituye una notable reconstrucción psicológica del nacimiento del espíritu público florentino y su efecto en el desarrollo temprano de la ciudad. Ciertamente, dada la inexactitud de las fuentes históricas disponibles en ese tiempo, el resultado es, en su mayor parte, producto de la especulación histórica de Bruni, pero por esta misma razón nos permite ver qué tan importantes eran para él los aspectos psicológicos.

Para comenzar, parte de los indicios que podían ser rastreados para conocer la historia de Florencia eran las ruinas de la antigua ciudad romana que, desde los tiempos de Giovanni Villani, se creía había sido trazada siguiendo las mismas líneas de Roma, con su capitolio, su foro y su circo. Además, había varios testimonios de Cicerón y Salustio que, aparte de dar cuenta de la fundación de Florencia por los veteranos de Sila³ —"viri optimi et fortissimi", como los llama Cicerón—, nos dicen cómo los colonizadores originales (tras haber acumulado riquezas rápidamente) malgastaron en lujos desorbitantes los bienes que la suerte puso en su camino y comenzaron a anhelar el regreso de la dictadura y de las proscripciones que les permitirían cosechar recompensas de inmediato, como sucedió en tiempos de Sila. Todo esto, razona Bruni, explica por qué los florentinos hicieron amistad con los rebeldes de Catilina

² No resulta fácil de contestar la pregunta sobre si el pensamiento astrológico se encontraba ya disminuido cuando Bruni presentó su nuevo enfoque. Louis Green, en sus "Fourteenth-Century Chronicles", *Journal of the History of Ideas* 28, 1967, p. 173, advierte sobre dos de los más interesantes cronistas florentinos de la generación anterior a Bruni —Marchionne di Coppo Stefani, quien compuso su crónica entre 1378 y 1385, y el así llamado "Anónimo" de 1385 a 1409— que "mencionan ocasionalmente la posición de las estrellas, mas con indiferencia creciente y aun con escepticismo sobre su posible relación con los sucesos". Que no era común una actitud escéptica todavía, al menos en lo que concierne al curso total de la historia de Florencia, lo prueba lo que hemos analizado con respecto a Filippo Villani y Cino Rinuccini.

³ Para conocer la importancia de la tesis de que Florencia fue fundada por Roma en los tiempos de Sila, véase *Crisis*, 2ª edición, pp. 61-64.

más pronto que los habitantes de otras ciudades. Su intento de recrear la traza impresionante de Roma arroja luz no sólo sobre el origen romano de Florencia sino también sobre el carácter mismo de sus colonizadores: sus incentivos deben haber sido "el deseo de mejorarse a sí mismos" (*levandi desiderium*) y el amor por la antigua *patria* romana. Una observación en particular confirma esta interpretación de Bruni: las ruinas arquitectónicas demuestran que la Florencia romana construyó un acueducto que se alargaba por varias millas romanas, a partir de Monte Morello, aunque manantiales de agua abundante situados dentro de la ciudad hacían superfluo para Florencia tal procuramiento de agua. El deseo de los colonizadores de emular a Roma le sirve aquí a Bruni de clave psicológica: fue su esfuerzo por desarrollar su ciudad en escala tan grande lo que los llevó más allá de sus fuerzas, "belicosos y habituados a la guerra civil" y a buscar las recompensas debidas al vencedor como derechos de guerra; "no entendían del todo cómo vivir pacíficamente" (*quietos esse nullo pacto sciebant*). Esto explica por qué algunos de ellos siguieron a Catilina.

Los sucesos sangrientos de la conjura de Catilina, que condujeron a que la guerra fuera librada frente a los ojos de los ciudadanos florentinos, llevaron a la ruina a un gran número de sus nuevos ciudadanos y deben haber enseñado una lección decisiva a la ambiciosa y propensa a la guerra, mas ingobernable, población. Pese a lo enorme e inmediato que era el peligro para la sobrevivencia de la joven ciudad, tal experiencia probó, con el tiempo, haber sido una bendición. Los colonos experimentaron, de primera mano, qué desgracia había sobrevenido a los seguidores de Catilina por sus deseos de guerra y rapiña. El carácter de la gente comenzó a cambiar; aprendieron a respetar las propiedades de otros pueblos, a quedar satisfechos con sus propios bienes, a vivir modesta y frugalmente y a enseñar a sus hijos a hacer lo mismo. Después de esta "limpieza de hábitos" los colonizadores fueron capaces de unirse en un cuerpo político integrado. Llegaron nuevos colonos atraídos por las ventajas y lo agradable de la zona y, como resultado, aumentaron el número de las edificaciones y de la población.

Pero en ese momento los obstáculos bien conocidos se presentaron, e iban a impedir por largo tiempo que el capullo se abriera para convertirse en flor: en primer lugar estaba el peso opresivo de Roma sobre el resto de Italia, seguido por la presión que ejercieron los invasores bárbaros durante el periodo de las migraciones y, finalmente, los siglos de dominio bajo los emperadores germanos. Aunque los amos extranjeros no eran lo suficientemente fuertes como para impedir el restablecimiento de la libertad en las ciudades italianas en cualquier momento, el último de ellos, Federico II, se las arregló para aminorar la marcha del pro-

ceso intensificando la lucha entre güelfos y gibelinos en todas las ciudades. Además, se concentró especialmente en la supresión total del partido de los güelfos en la Toscana. La muerte de Federico II y el colapso del régimen de la Hohenstaufen en Italia a mediados del siglo XIII se convirtió, así, en el inicio verdadero de la libertad de Florencia. A partir de este punto de partida, datos históricos confiables se hallaban disponibles para que Bruni hiciera su reconstrucción psicológica, y así empieza su libro segundo.

El momento ha llegado ahora de que el *populus* se levante contra los arrogantes nobles gibelinos que han ejercido el poder bajo la Hohenstaufen; los ciudadanos toman en sus manos el dominio del Estado y resulta maravilloso ver —dice Bruni—

qué tan poderoso llega ahora a ser el pueblo porque, para decir la verdad, los mismos individuos que anteriormente sirvieron a los príncipes y a sus ayudantes se rebelaron con toda su fuerza tan pronto experimentaron la dulzura de la libertad, y el pueblo se convirtió en dueño y guardián de su propio honor. De este modo se hizo cada vez más posible ejercer el buen juicio y la laboriosidad en casa y el valor y la eficacia militar en los asuntos exteriores.⁴

Éstos y otros acontecimientos (para seguir la concepción de Bruni del desarrollo de Florencia lo más cerca posible) hizo que los florentinos se esforzaran ambiciosamente por lograr cosas aún mayores. Antes el pueblo florentino había invadido exitosamente Siena y Volterra con fuerzas militares tales como la ciudad no había visto antes. Aunque los florentinos tenían que luchar bajo condiciones tácticas nada favorables, su conciencia de la ahora probada *virtus* florentina y su recuerdo del botín que acompañaba a la victoria los hacía redoblar sus esfuerzos.⁵ En Florencia, el poder creciente del pueblo dio como resultado que en ese mismo año se colocara la piedra angular del Palacio Bargello, sede de la Podestà; con anterioridad, se había hecho uso de las casas privadas para efectuar las reuniones oficiales y de las iglesias para las reuniones públicas. En una sola oleada de fuerza, todas las relaciones sociales y políticas, internas y externas de Florencia fueron transformadas.⁶

El movimiento de Florencia hacia la independendencia, una vez que fueron eliminadas las cadenas del dominio imperial, demuestra que el poder de un pueblo aumenta cuando la historia le da la oportunidad de desarrollarse libremente. La experiencia florentina testimonia que la política

⁴ *Historiae florentini populi*, edición de Santini, en *Rerum italicarum scriptores*, nueva edición, vol. 19, parte 3, p. 27.

⁵ "Sed conscia virtutis mens, insignisque victoriarum memoria, adversissimis etiam locis superare in animum induxit", *Historiae*, p. 30.

⁶ "Ita et foris et domi eo anno populi maiestas exaltata est", *ibid.*

interna y la externa de un Estado son interdependientes. Durante el ascenso y la decadencia de los Estados ambas políticas están unidas porque cuando aumenta la *virtus* el Estado se hace fuerte en lo interno y en lo externo, mas cuando decrece éste se debilita en ambos aspectos. De aquí en adelante la interacción entre el desarrollo interno y el externo de Florencia constituye uno de los temas principales de Bruni. Al extender su historia hasta el último tercio del siglo XIII, esto es, a la época en que la nobleza fue finalmente puesta bajo control y se estableció el dominio del *populus*, Bruni demuestra una vez más que, en principio, toda historia tiene "dos partes o miembros, por decirlo así" que siempre deben ser tomados en cuenta juntos: que a las "condiciones internas", como él las llama, debe dárseles la misma importancia que a las "guerras externas".⁷

Esta interacción arroja luz sobre la transformación progresiva de la sociedad florentina y de sus instituciones a partir de finales del siglo XIII en adelante. El desarrollo se inició como consecuencia lógica de las condiciones sociales de la época. Las fuertes demandas de mayor participación en los asuntos públicos hechas por el *populus* constituyeron un contragolpe indispensable contra la antigua supremacía de la nobleza. Debido al enorme poder de las familias nobles, la lucha entre la nobleza y el *populus*, fenómeno que se dio en varios Estados,⁸ fue particularmente enconada en Florencia. "Sólo cuando era dueño del Estado, de tal modo que la nobleza no podría sobrepasar su autoridad despótica [...] para perseguir sus propios fines, podía el *populus* sentirse seguro." Los diversos resultados de esta lucha fueron, entre otros, la creación del Priorato, del que se excluía a los nobles a menos que se unieran a los gremios, a las organizaciones que tenían los gremios para efectuar el servicio militar y a la comisión del *vexillifer iustitiae* encargada de emitir los juicios en contra de los poderosos indisciplinados.

Debido a su efecto en el equilibrio interno del poder, la política exterior desempeñó un papel decisivo en el establecimiento de este sistema de gobierno que fue creado a través del *Ordinamenti della giustizia* de 1293; no mucho antes Florencia había lanzado poderosos ataques en contra de Arezzo y Pisa; "después, el *populus* empezó a sustentar una idea más alta de sí mismo y a volver su atención de las guerras contra los enemigos del exterior hacia su libertad interna". Fue el júbilo que le causaron sus triunfos militares lo que condujo al pueblo a instituir el *Ordinamenti*, después de lo cual le tocó su turno a los nobles de temer al *popolani* tanto como éste temió anteriormente a los nobles.

⁷ *Historiae*, p. 78, línea 44 y ss.

⁸ *Ibid.*, p. 79, línea 1 y ss.

III

Tras mostrar en su libro segundo cómo la *libertas florentina* quedó establecida firmemente gracias a la victoria de los güelfos sobre la Hohenstaufen y el triunfo del *populus* en el gobierno de la comuna, Bruni retorna, en los libros siguientes, a hacer la defensa de la libertad florentina en su ciudad natal y en el exterior. No significa esto que viera la historia de la República durante los últimos 100 o 150 años sin serios recelos. Su elogio del derecho florentino termina en el punto en el cual, en 1323, la demanda de los ciudadanos con pleno derecho al voto y a tener participación equitativa en los cargos públicos llevó a que se efectuaran elecciones por sorteo y a que, en consecuencia, se repitiera el modelo seguido por el gobierno ateniense. Este, al parecer, cambio técnico, asegura Bruni, contenía la semilla de la decadencia inevitable. Sus ventajas inmediatas, en especial que las riñas durante las elecciones fueran reducidas, resultaron sobrepasadas en mucho por la desventaja que constituía la gente indigna que con frecuencia era escogida; y lo que da vida a un Estado libre, la competencia entre los individuos, se extinguió. "Descorazonó la lucha por obtener la recompensa que otorga la excelencia [la *studium virtutis*] porque si los hombres habían tenido que competir en las elecciones y arriesgar en público su reputación, debieron haber sido más cautelosos." Vemos aquí claramente qué tan inseparable era la aprobación de Bruni del desarrollo político de Florencia de su ideal cívico, que le enseñó a aceptar el desarrollo libre y la competencia por el poder como necesidades éticas y psicológicas.

Una vez que los límites a los beneficios de la igualdad concedidos por la constitución florentina habían sido discutidos, los otros dos temas principales de Bruni subieron al foro: el choque de las libertades republicanas contra la usurpación absolutista y la conversión final de Florencia en una potencia italiana.

La reseña de Bruni de este doble crecimiento se inicia con el ascenso y la consiguiente expulsión del único tirano de Florencia, el duque de Atenas, en 1342-1343. Aunque su reseña se apoya considerablemente, aunque desviándose profundamente de ella, en la de Giovanni Villani, quien fue testigo de los sucesos, pocas páginas de la *Historiae* señalan tan bien como éstas las diferencias entre la historiografía de Bruni y las crónicas de la familia Villani.

El hecho de que Giovanni haya dibujado un cuadro detallado y pleno de colorido de la época, del que Bruni extrajo algunas cosas con gran selectividad y parcamente haya añadido algunas otras, ha llevado con frecuencia a los historiadores modernos, que se sirven de Giovanni y Matteo Villani como fuentes de información, a elogiar a los cronistas medie-

vales y a criticar al historiador humanista. Mas el punto decisivo lo constituye que, aunque Giovanni describió el episodio del "tirano" con vívidos detalles, no logró comprender su significado en el curso de la historia florentina. Giovanni narra la historia del duque de Atenas como una historia épica; nos dice que algunas de las mayores compañías mercantiles florentinas se hallaban en dificultades financieras o, incluso, al borde de la quiebra o en franca bancarrota, y que anhelaban ser gobernadas por un amo poderoso que promulgara leyes nuevas a voluntad, en especial favoreciendo a las casas arruinadas. Traicioneramente, en secreto, solicitaron ayuda al duque y éste, como de momento era un príncipe sin Estado, estuvo de acuerdo. Se las arregló para convertirse en dictador; pero era una persona cruel e injustamente acusó a numerosos ciudadanos que lo estorbaban. Aun llegó a condenarlos a muerte; entre ellos se encontraban muchos que pertenecían a las familias viejas del *popolo*. Intentó también desviar los ingresos del Estado hacia sus arcas e hizo promesas a todo mundo sin cumplirlas jamás. Muy pronto no tenía sino enemigos en la ciudad y tres grupos de conspiradores, que no sabían nada uno del otro a causa del temor general que inspiraba el duque, cuando finalmente decidieron ponerse en acción descubrieron que todo mundo en Florencia se hallaba descontento y formaba parte de un movimiento conspirador. El duque tuvo suerte de escapar con vida. La narración de Giovanni y su interés por el suceso terminan con la huida del dictador.

Tres facetas de este episodio y su resultado, al cual el cronista no consagra ni un pensamiento, fueron de gran interés para Bruni. ¿Por qué —pregunta Bruni— estaban los ciudadanos, que hasta entonces nunca se habían inclinado ante un tirano, preparados para hacer tal cosa en ese momento? ¿Por qué, bien haya sido cruel o no, fracasó el duque después de unos cuantos meses si los florentinos, en un principio, hicieron tan fácil su triunfo? Y, finalmente, el episodio, siendo lo corto que fue, ¿en verdad no tuvo consecuencias perdurables —como lo creyó Giovanni Villani— en el poderío y la sobrevivencia del Estado florentino? No hay necesidad de explicar que son estas cuestiones las que deben plantearse en cualquier historia moderna de Florencia.

En lo que respecta a la causa por la cual el despotismo surgió precisamente cuando lo hizo, resulta fácil de ver la razón que impulsó a Bruni, al contrario de Giovanni Villani, a negarle un papel decisivo o aun principal a la caída en 1342 de las grandes casas mercantiles y bancarias.⁹ Bancarrotas de mayor envergadura habían ocurrido anteriormente; lo que necesitaba ser explicado fue el consentimiento de muchos, y quizá

⁹ Señala en primer lugar que ocurrió en 1345.

incluso del populacho, como un todo, en reconocer a un *dominus*. En otras palabras, como es a menudo en su caso, Bruni estaba interesado en un fenómeno psicológico. En el decenio anterior a la catástrofe de 1342 —explica—, la república florentina había sido sangrada casi hasta la muerte, financiera y militarmente, a causa de las guerras por la posesión de la ciudad de Lucca, que siempre había servido de puerta de entrada a la Toscana al despotismo procedente del norte de Italia. Al final, en 1342, tuvo que renunciar a todo predominio sobre Lucca. "En ninguna otra guerra el nombre del *populus florentinus* había sido más deshonrado", así se inicia la relación del episodio en la *Historiae*, "y antes de mucho la afrenta sufrida en los asuntos externos fue seguida por una desgracia mayor en la *patria*", un golpe de Estado violento.¹⁰ Porque, como ocurre a menudo, después de las grandes catástrofes todo mundo se siente desvalido y echa la culpa a cualquiera que se encuentre a mano; la derrota más dolorosa de la historia de Florencia había debilitado internamente a la ciudad y la había hecho más vulnerable que nunca. Giovanni Villani no había dado ninguna importancia a este cambio en el clima político normal de Florencia; tampoco ofrecía ninguna causalidad que pudiera explicar la catástrofe de 1342. Si los años alrededor de 1340 habían sido testigos de todo infortunio posible: "inundaciones, escasez, hambruna, mortalidad elevada, derrotas, empresas políticas vergonzosas, pérdida de propiedades y de dinero, crédito dañado y, más tarde, libertad en peligro",¹¹ para él éstas eran "aflicciones" (*flagelli*) infligidas por Dios a los florentinos a causa de sus "pecados", que debían mover al populacho al acuerdo y afecto mutuos de modo que Dios no tuviera que desatar la medida total de su cólera. Nada en esta relación puede ser llamado una "interpretación histórica".

En segundo lugar, nada de lo escrito con anterioridad a la *Historiae* puede explicar el porqué, después de su ascenso meteórico, el duque no tuvo éxito en su empresa. Bruni considera el pecado y la debilidad humana sólo como factores contribuyentes; la crueldad excepcional del duque condujo a su rápida caída no sólo porque era malvado, sino porque había actuado en contra del espíritu y las tradiciones del Estado florentino.

Porque era un francés, acostumbrado a los usos de Francia, donde los comuneros son tratados casi como siervos, él sólo sonrió ante los términos "gremios" y "agremiados" [*artes y artifices*]; y le pareció ridículo que una ciudad debiera ser gobernada por la decisión de la mayoría.

¹⁰ "Et traxit mox ignominia foris accepta aliud domi dedecus maius", *Historiae*, p. 161.

¹¹ "...diluvio, carestia, fame, mortalità, sconfitti, vergogne d'impresce, perdimento di sustanze e di moneta, fallimenti di mercantanti e danni di credenza, e ultimamente di libertà", Giovanni Villani, *Cronaca*, XII, p. 3.

Su política era aliarse con la nobleza y ofrecer su protección a los trabajadores y a la gente humilde en la creencia de que podían ser ganados fácilmente, puesto que el duque consideró que carecían de todo sentido de dignidad y deseos de libertad. Pero éste no fue el tema decisivo. "Existía aún el núcleo central del *populus*. Éste era su problema principal."¹² Debido a que carecía de comprensión "siguió la política interna más perversa", aun cuando su política exterior no carecía de pericia; "en ese aspecto era descuidado e insensato".¹³ Con indiferencia total, minó la posición de los funcionarios y magistrados a través de los cuales el *popolo* había gobernado la República desde hacía ya largo tiempo; el Priorato, la antigua cabeza de la República, quedó reducido a una posición de escaso prestigio; los soldados de la milicia de ciudadanos (la *societates populi*) junto con sus portabanderas fueron licenciados; el derecho de recaudar impuestos y manejar las finanzas fue arrebatado a los ciudadanos y puesto en las manos de extranjeros; se iniciaron los preparativos para transformar los edificios públicos pertenecientes a la comuna en las fortalezas de un dirigente autocrático. Como resultado, el *popolo* fue provocado al máximo, además de ser intimidado por las sentencias de muerte del duque, crueles e injustas, que recaían incluso en aquellos con quienes se había mantenido en términos amistosos. Una competencia entre el odio y el miedo fue el resultado de esto y, cuando el odio se sobrepuso al miedo, este régimen que había sido tan destructivo para Florencia llegó a su fin.

Un objetivo análisis político y la fina percepción del daño infligido al carácter del cuerpo político florentino establecido históricamente ha sustituido aquí a la invectiva moral y religiosa característica de los cronistas medievales. Esto es más sorprendente en el examen que hace Bruni de los tratos del duque con aquellas autoridades que habían mantenido el poder soberano en la República: el *Priori*. Los florentinos lo habrían encontrado más fácil de sobrellevar —sostiene Bruni— si el duque hubiera terminado de una vez por todas con la institución. En lugar de eso hizo, psicológicamente, lo peor posible y, en consecuencia, contribuyó a disponer su propia caída: despojó a los *priors* de su autoridad expulsándolos de su sede tradicional de modo que él pudiera tomarla como su residencia propia, mas permitió a la institución del *Priori* que permaneciera —"espectáculo amargo y luctuoso a los ojos de los ciudadanos".¹⁴ Éste es el tipo de razonamiento psicopolítico que un

¹² "Primo nobilitatem [...] suam fore totam arbitrabatur [...]. Tenuis vero et opifices ac totam illam civitatis turbam nullum negotium putabat ad se traducere; nullam enim iis neque dignitatis neque libertatis curam intelligebat esse. Restabat medius populus. In eo difficultas omnis versabatur", *Historiae*, p. 162.

¹³ "Haec foris provisiva non incaute: domi vero omnia perverse; quaedam etiam leviter et stulte", *ibid.*, p. 163.

¹⁴ "...quasi spectaculum quoddam acerbum miserabileque in oculis civium dereliquit", *ibid.*, p. 164.

historiador florentino del siglo xvi hubiera podido hacer; Maquiavelo no se habría avergonzado de usarlo.

Que Giovanni Villani no tenía nada que aportar en esta fase del pensamiento histórico-político se hace también evidente cuando nos volvemos hacia el tercer tema de Bruni: las consecuencias que tuvo el episodio del duque de Atenas. Giovanni había quedado satisfecho de hacer notar que cuando Arezzo, Pistoya y Volterra fueron enteradas de la rebelión de Florencia contra el duque, estas ciudades, situadas dentro del territorio florentino, se rebelaron contra las guarniciones del duque, lo que selló su destino, dice Giovanni, y con eso termina su narración.

Bruni profundiza minuciosamente en la secuela de este episodio porque lo observa desde una perspectiva más amplia: no sólo como una faceta del destino del duque sino como el principio de una nueva *libertas* para las tres ciudades mayores del territorio del Estado florentino, unidas en su rechazo a someterse de nuevo, incondicionalmente, a Florencia. Así, aunque el reinado del duque fue corto, sus consecuencias para la situación de Florencia en la Toscana y para la relación de Florencia con las ciudades-Estado vecinas fueron enormes: la unidad que en el curso de la historia se había desarrollado dentro del territorio estatal florentino fue destruida por el predecible futuro. "Fuera de la ciudad, todo lo que había sido obtenido por el trabajo de muchos años y con el mayor esfuerzo estaba perdido y arruinado."¹⁵ Lo que era históricamente importante en este resultado no era la caída de la gloria del duque sino el principio de una fase nueva de las relaciones de Florencia con los integrantes del territorio de su Estado y con el de los otros Estados de Italia. Como lo hace en su examen sobre las causas del ascenso del duque al poder, Bruni se muestra claramente consciente del efecto que su caída tuvo en ambos sucesos: en el interior y en las relaciones extranjeras de la República. Para Bruni, la experiencia de Florencia con el duque estuvo íntimamente ligada a acontecimientos registrados en todas partes dentro del territorio, en especial en Arezzo, después de que los soldados del duque fueron expulsados y los aretinos declararon su *libertas*. Florencia estaba preparada formalmente a renunciar a sus derechos sobre su antigua dependencia. Bruni informa, con base en fuentes aretinas por él consultadas, que una embajada florentina fue enviada a Arezzo para felicitar a los aretinos por haber recuperado su libertad y para convencerlos de que los fines de la política florentina habían cambiado. Pronto se constituyó una alianza entre cuatro repúblicas en la cual Arezzo estuvo formalmente, en pie de igualdad, con Florencia, Siena

¹⁵ "Foris igitur unum sub tempus cuncta perdita profligataque iam erant quae dudum multorum annorum labore plurimisque contentionibus fuerant acquisita", *ibid.*, p. 167.

y Perugia. Sólo en esta parte de la historia Bruni estuvo satisfecho de que el episodio del duque de Atenas hubiera sido narrado en su totalidad.

Además del papel que desempeñaron en la historia de la *libertas florentina*, los sucesos de este periodo de la historia de Florencia han servido, de este modo, para dos usos históricos: para ilustrar el ascenso gradual y el retraso del Estado florentino y para definir y explicar las fases cambiantes de la política exterior de Florencia y sus relaciones con los demás Estados. De éstas, es la segunda, los cambios sucesivos de la política exterior de Florencia y las relaciones entre Estados, la que predomina cada vez más en los libros VII al XII, que constituyen la segunda mitad de la *Historiae florentini populi*.

IV

La amenaza que pendía sobre la República debido a la expansión continua de los Estados monárquicos más poderosos de la península —principalmente Milán, bajo los Visconti, pero también Nápoles, gobernada por el rey Ladislao— modeló el punto de vista político de Bruni hasta bien entrada su vejez. Pero en tanto más se aproxima su narración al presente, más se convierte su obra en una historia de aquellas intrigas internacionales de cuyo resultado dependía el mantenimiento y la fuerza futura del Estado florentino. Aún más, el hecho de que los últimos seis libros de la *Historiae* fueran escritos entre finales del decenio 1430-1440 y el año de 1444 es de considerable importancia por su tono y su punto de vista.¹⁶ Cuando Bruni los redactó, las guerras contra Giangaleazzo Visconti y el rey Ladislao habían quedado en el pasado y el partido de los Médicis, dirigido por Cosme, había tomado las riendas del poder en Florencia. Los florentinos no tenían ya motivos para creer que la República se encontraba en un peligro continuo de guerra y que estaba por librarse una batalla inminente en Italia entre los partidarios de las libertades civiles y los del despotismo monárquico. Por consiguiente, en la segunda mitad de la *Historiae*, una perspectiva más pragmática, orientada hacia el poder político, remplace el énfasis apasionado —común a toda la obra de Bruni desde 1400 hasta principios del decenio 1430-1440— en el papel único desempeñado por la *libertas florentina*. La consolidación de Florencia, resultado de su defensa determinada en contra de Giangaleazzo, y, aún más, el crecimiento del Estado florentino hasta transformarse en una gran potencia italiana se convirtieron en el tema principal de la posterior historia de Bruni.

¹⁶ La fecha de publicación de cada uno de los libros de la *Historiae* se halla en el capítulo III, párrafo introductorio, y para mayores detalles véase *Crisis*, 2ª edición, p. 568 y ss.

Por supuesto, desde esta diferente perspectiva, la lucha contra Giangaleazzo continúa siendo el suceso central de la historia externa de Florencia y su importancia en el mantenimiento de la libertad florentina no se perdió. En el principio de su recuento de los años de 1390 a 1402, Bruni denomina a la guerra contra Giangaleazzo "sin duda la mayor que el pueblo florentino jamás peleó" y trata de hacer tan vívido como es posible el peligro que la expansión de Milán significó para "todos los pueblos libres de Italia". Nos dice cómo los florentinos tomaron conciencia, en fecha tan temprana como 1387, de que Giangaleazzo era el archienemigo de la República sobre el río Arno debido a que el duque milanés pensaba —como una alocución atribuida por Bruni a Giovanni Ricci define la situación—¹⁷ que ninguna de sus conquistas se hallaba a salvo en tanto que los florentinos, *libera in civitati nati*, fueran capaces de mantener su independencia y dar ayuda a los demás Estados independientes. Mas el acento de la *Historiae* recae claramente en la recompensa a la resistencia pertinaz y, en última instancia, solitaria de Florencia, ciudad que no mucho antes había sido, todavía, una entre las muchas ciudades-Estado italianas y que, en la guerra contra Milán, se convirtió en una gran potencia, capaz de arrastrar a toda Italia, incluidos el papa y el emperador, así como a Francia y Alemania, hacia su destino.

Para los cronistas Villani —Giovanni y Matteo, su hermano menor y sucesor como escritor— la Florencia del siglo XIV, como en épocas anteriores, había constituido únicamente un componente semiautónomo de una comunidad universal cuyas metas estaban determinadas por los dos dirigentes del mundo: el papa y el emperador. Matteo, quien vivió lo suficiente como para sufrir la experiencia de la primera confrontación con los Visconti (contra Giovanni Visconti, en 1350) no la consideró sino como una lucha sostenida bajo la vigilancia de la Iglesia que tenía el derecho natural al liderazgo en la resistencia contra Milán. La iniciativa recaía en el papa y la política florentina hallaba su justificación porque la ciudad, como las demás comunas güelfas, seguía sus planes. Bruni planteó como su tema principal lo que a Matteo le hubiera parecido arrogancia —principalmente, que Florencia tenía éxito al comprometer al papa y al emperador en sus planes— y consideró lo anterior como la reivindicación más gloriosa que uno podía hacer por su ciudad. Fue, también, el primero en reconocer que, a mediados del Trecento, fue la ciudad-Estado de Florencia y no la Roma de los papas la que se oponía más al Estado de los Visconti y que además representó un microcosmos político *sui generis* con sus propios y apremiantes requerimientos.

En su introducción de la guerra contra Giangaleazzo, Bruni demarca bien su criterio sobre la madurez histórica de Florencia y su ascenso

¹⁷ *Historiae*, pp. 242-243.

al estatus de gran potencia capaz de influir activamente sobre otras naciones:

No sólo estaban nuestras espadas cruzadas con nuestro propio pueblo [los italianos] en esta guerra, sino que los florentinos movilizaron grandes ejércitos y generales recios procedentes de Francia y Alemania, y sorprende que un solo pueblo pudiera reunir suficiente valor y recursos para tan grandes hazañas.¹⁸

En el análisis de Bruni son las enseñanzas recibidas de las guerras contra Giangaleazzo las que sirvieron para imponerse a la estrechez provinciana y dieron como resultado el amplio horizonte necesario para poder convertirse en una gran potencia. Con el inicio de la guerra contra Giangaleazzo en 1390, los florentinos empezaron a aprender por dura experiencia que toda la sabiduría y eficacia de Florencia para rechazar a los soldados milaneses en el centro de Italia no bastaban; que se necesitaba una política de mayor alcance para obtener una seguridad duradera.

Puesto que el pueblo florentino no podía defender su ciudad de la devastación de una guerra prolongada simplemente rechazando a sus agresores del umbral de sus puertas. Mientras tanto, el enemigo podía vivir en paz en el norte de Italia sin resentir en sus dominios los efectos de la guerra y era capaz de proveer lo necesario para librar la guerra en la Toscana. Si el enemigo se hallara expuesto a la guerra en la Italia del norte, pronto podría quedarse sin dinero y a merced de graves riesgos puesto que su posición dominante [en la Italia del norte] no llevaba un tiempo largo de haber sido establecida. En consecuencia, resultaba indiscutible que se debía hacer sentir al enemigo el peligro de una guerra en su propio suelo.¹⁹

Por sí mismo, el poder florentino resultaba insuficiente para seguir la más amplia estrategia; debía encontrar aliados —germanos dirigidos por Ruperto, su recién escogido rey, así como franceses— que serían financiados en parte con dinero florentino. Para tender un cerco en torno de Milán, la política europea tendría que ser dirigida hacia los canales florentinos.

Bruni revela sus juicios de valor en formas diversas, la mayor parte a través de los muy elaborados discursos que hacen en su narrativa los más altos dirigentes, florentinos y no florentinos. Tales arengas retóricas no nos dicen siempre lo que en realidad se dijo; más bien proveen al autor del siglo XV de un medio —como los mismos discursos lo hicieron para

¹⁸ Introducción al libro X, *Historiae*, p. 247.

¹⁹ *Ibid.*, p. 249.

Maquiavelo y Guicciardini cien años después— de presentar una interpretación más objetiva de los acontecimientos históricos. Los historiadores griegos y romanos utilizaban con frecuencia los discursos con el mismo fin y Bruni fue el primero en adoptar su método, que tomó directamente de Livio. Éste fue uno de los recursos artísticos por medio de los cuales Livio intentó hacer comprensibles una multitud de ideas antagónicas. En tanto que nación tras nación —en la historia de Livio— pierden su independencia a manos de Roma, él permite que varias personas pongan objeciones a la unicidad de las demandas de Roma. De esta forma Livio da también a sus lectores bases para valorar los motivos y las intenciones de los enemigos de Roma. Delinea de este modo una perspectiva sutil que Bruni fue capaz de poner en uso en una obra cuyo primer libro, como ya hemos visto, criticaba la destrucción efectuada por Roma de la vida independiente en Etruria. Para 1401, apunta Bruni, la expansión milanesa en la Italia central había llegado tan lejos que sólo la intervención de una tercera potencia —esto quiere decir Venecia— parecía capaz de evitar el triunfo inminente de los Visconti sobre Florencia. En este punto la *Historiae* presenta una supuesta discusión entre los enviados florentinos y milaneses a Venecia en la que tratan sus respectivos fines militares, el recuento de la cual, dice Bruni, hará posible al lector “sospechar los pros y contras de la situación”.²⁰

En respuesta a la acusación de que el duque Visconti se estaba entrometiendo en la Toscana, se hace que los embajadores milaneses sostengan que su duque ha constituido una alianza con Siena y Pisa sólo porque se le solicitó hacerlo; el motivo verdadero de la intromisión milanesa se debía a la violación de los derechos de sus vecinos que se había mantenido por largo tiempo.

Los pisanos y los sieneses no hubieran necesitado ayuda de nadie de no haber sido inhumanamente hostigados [por los florentinos]. Ellos han buscado ahora refugio con Giangaleazzo porque sus propiedades se encuentran en peligro [...]. Resulta más que evidente que Giangaleazzo no se ha entrometido arbitrariamente en los asuntos de la Toscana, sino que se le llamó en busca de ayuda [...]. Uno debería, en consecuencia, despreciar la arrogancia de los florentinos en contra de sus vecinos más que censurar la ayuda que les ofrece Giangaleazzo.²¹

Y aún más, añaden los enviados milaneses, el interés nacional de Italia está siendo dañado por la política florentina de formar alianzas europeas.

²⁰ “...ut iustitiae causa a legentibus examinari possit”, *ibid.*, p. 284.

²¹ *Ibid.*, p. 285.

En contra de la costumbre de nuestros antepasados, la ciudad de Florencia ha traído a Italia germanos y franceses —procedentes de naciones extranjeras y bárbaras, enemigas y adversarias de todo lo que sea italiano. De este modo, la ciudad de Florencia ha conducido a los extranjeros a Italia deseosa de emplearlos en subyugar a los italianos; a gente a la que la misma naturaleza ha excluido de nuestro territorio por medio de la barrera que forman los Alpes. Tan ciegos se han vuelto a la prudencia que no pueden darse cuenta de la ruina común que espera a todos los italianos si los franceses y los germanos son traídos a Italia cruzando los Alpes [...]. Y, no obstante, los romanos ganaron sus mayores elogios y la gloria destruyendo a los cimbras y a los teutones durante su invasión [...], mas estos "nuevos romanos", como se llaman a sí mismos, han traído a las naciones bárbaras y salvajes a Italia —incluso las han alquilado. ¡Tal es su inquietud, su perversidad y su odioso desprecio hacia su patria y su origen italiano! ¡Seguramente todo mundo sabe qué nombre dar a aquellos que entregan la tierra nativa en manos del enemigo!²²

Los embajadores florentinos no refutan de hecho estas acusaciones; se limitan a apelar al derecho y al deber de un Estado independiente a defenderse y asegurar su sobrevivencia. La agresión, dicen, no empieza con el uso abierto de ingenios militares contra las murallas de las fortalezas. Más bien "uno construye ingenios militares y los prepara para el asalto y, aun si no los ha puesto uno en operación contra las murallas de su enemigo", es también un agresor. "¿No violó ciertamente la paz Giangaleazzo cuando cercó Florencia apoderándose de numerosas ciudades y poblados, preparando así el sitio, digámoslo así, y construyendo ingenios bélicos para el asalto?" Esto es, aún más, verdadero porque fue ejecutado por un tirano cuyas políticas de atacar por sorpresa han sido bien conocidas en Italia desde su invasión y ocupación de Verona y Padua en 1387, y de quien es sabido que se "prometió a sí mismo un reino italiano" (*ut regnum Italiae sibi repromittat*). Bajo estas circunstancias se hizo necesario tomar contramedidas con el rey francés y con el emperador electo germano; la estrategia de cerco político y militar empleada por Milán contra Florencia tenía que ser contrarrestada por la resistencia de Florencia contra Milán. Esto y no una analogía histórica debe emplearse para medir la supuesta culpa de Florencia. Existe una gran diferencia entre los 600 000 invasores cimbras y teutones de la época romana y el puñado de franceses y germanos traídos por Florencia.²³

Ésta es la ambigüedad de la situación política, ofrecida desde puntos de vista opuestos, que Bruni quiere que observen y empleen sus lectores como base para hacer un juicio justo. Describe la emergencia de Florencia como potencia italiana en términos pragmáticos tratando de incul-

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 286 y ss.

car en el lector la idea de que los acontecimientos en la Italia del Quattrocento eran ambivalentes y que es necesario comprender las diversas interacciones, a menudo antagónicas entre sí, de los intereses de la época y no simplemente culpar o elogiar a Milán o a Florencia.

La exactitud de esta interpretación de los discursos que se hace en la *Historiae* no es puesta en duda, porque poco después de 1440 Bruni también resumió los motivos y causas de las guerras contra Giangaleazzo en sus memorias —las *Rerum suo tempore gestarum commentarius*— y en ellas es el propio autor y no un supuesto vocero quien especula sobre el origen de las guerras italianas. Su razonamiento sigue con exactitud la cadena de sucesos impulsores y las reacciones ineludibles a las cuales los embajadores de las partes rivales se refieren en la *Historiae*. Leemos en las memorias que cuando Giangaleazzo, cuyo poder era ya enorme, anexó a su *imperium* las enormes posesiones de su tío Bernabo, al que había depuesto violentamente y sometido a prisión, e igualmente añadió Verona y Padua, Florencia quedó atrapada por las sospechas y el miedo ante la acumulación de tal *immodicae opes*. Los florentinos, en consecuencia, “a modo de precaución buscaron remedios y se armaron”. Giangaleazzo, a su vez, fue puesto en guardia y prohibió a los florentinos frecuentar las ciudades de sus territorios. “En este punto de los acontecimientos todos aquellos de la Toscana que temían u odiaban el poder del pueblo florentino se interesaron en Giangaleazzo, buscaron su ayuda, y en especial los sieneses le pidieron entrara en la Toscana.” En ese momento, estos últimos se hallaban en conflicto violento con Florencia porque en el pueblo de Montepulciano, tradicionalmente súbdito de Siena, había surgido un partido que se mostraba amistoso hacia Florencia y que, en 1390, logró incorporarlo a la región-Estado florentina. Como resultado,

los sieneses comenzaron abiertamente a buscar apoyo en el poder de Milán, e incluso permitieron la entrada de una buena cantidad de soldados de caballería milaneses en su ciudad. Las sospechas y el odio crecieron y, finalmente, estalló la guerra, la cual se prolongó por muchos años, aunque hubo algunos periodos de paz intermedios. Éstos, sin embargo, estuvieron tan llenos de sospechas que las armas apenas si dejaron de ser empuñadas para reanudar la guerra en breve. No sólo la Toscana, sino también el norte de Italia se vio comprometido de formas diversas, puesto que los florentinos enviaron hacia allá fuerzas militares, lo mismo que grandes contingentes de caballería procedentes de Francia y Germania.²⁴

En esta descripción de las causas de la guerra nunca aparece la palabra *libertas*; aquí la palabra clave es “sospechas”, que es considerada fuente

²⁴ Bruni, *Rerum suo tempore gestarum commentarius*, editor C. di Pierro, en *Rerum italicarum scriptores*, nueva edición, Bologna, 1926, vol. 19, parte 3, p. 429 y ss.

natural de toda acción emprendida por los Estados italianos y resultado inevitable del clima político. Su aparición en la obra de Bruni representa una nueva y más realista comprensión de los procesos políticos en marcha en el naciente sistema de equilibrio entre potencias italianas.²⁵

Si Bruni aparece ahora menos apasionadamente comprometido en la causa de la *libertas* y preocupado en primer lugar con el equilibrio del poder en Italia, podemos preguntarnos si el motivo no era otro sino que él, como otros muchos a mediados del siglo, se había tomado más sensible a la común preocupación italiana de lo que había pasado durante las guerras de aniquilación mutua, divisionistas y trágicas, peleadas en Italia hacia 1400. Otras obras posteriores de Bruni, escritas en el mismo periodo en que escribió sus últimos libros de la historia del pueblo florentino, confirman la respuesta sugerida por la *Historiae*. En sus memorias ya citadas, aun cuando ciertamente no muestra signos de flaqueza en su compromiso con Florencia, encontramos una descripción sorprendente de cómo, en la época de su juventud y tras la prolongada devastación de Italia durante el Trecento por mercenarios extranjeros, "los medios de hacer la guerra habían retornado a manos italianas" (*arma... in manus Italarum penitus redierant*). "Los italianos comenzaron a recuperar su fama como soldados de caballería", y "la victoria y las esperanzas de todo Estado beligerante en la península volvieron a ser puestas en los soldados de caballería de Italia".²⁶ Éste es un punto de vista panitaliano que uno buscaría en vano en los primeros escritos de Bruni y resulta dudoso si este vértice de la situación pudo haber sido sentido tan fuertemente en la Florencia de 1400, amenazada como estaba por la

²⁵ El párrafo de la *Rerum suo tempore gestarum commentarius* dice así: cuando el pueblo florentino se dio cuenta de que, aparte del poder de Giangaleazzo, "Bernabovis insuper opes ac potentiam accessisse, horrere iam inde tantas vires ac formidare immodicas opes incepit. Quam mox suspicionem auxit Verona primo, deinde Patavium, urbes magnae ac potentes ad imperium additae. Itaque, crescente suspitione, parare iam inde remedia ac se praemunire Florentini pergebant. Et ille vice versa cavere diligentius, ac Florentinos versari in suis oppidis prohibere. Iam per Etruriam quicumque aut formidabant populi florentini potentiam aut oderant; ad hunc respicere ac refugere, et in Etruriam accersere, et imprimis Senenses, tunc infensi maxime Florentinis ob Politiani receptionem". En consecuencia, los sieneses "coeperunt et ad Mediolanensis opes se totos convertere magnumque illius equitatum intra urbem recipere. Ita crescentibus suspicionibus atque odiis, tandem bellum exarsit. Id bellum multis duravit annis, quamquam intercessit nonnunquam pax, verum ita suspiciosa, ut vix ab armis discederetur ac resumeretur confestim bellum. Nec per Etruriam modo, sed per Galliam, quoque varie fuit id bellum implicatum submittentibus eo copias Florentinis ac magnos equitatus ex transalpina Gallia et Germania commoventibus", *Rerum suo tempore*, pp. 429-430.

²⁶ "Arma per hoc tempus in manus Italarum penitus redierant, cum superiore tempore per equites exterarum nationum mercede conductos bella geri per Italiam consuissent [...]. Me puero, primum nostri veterem equestris militiae gloriam recipientes, magnis Italarum turmis militare coeperunt, crescensque paulatim multitudo usque adeo peritia et audacia praestitit, ut nemo iam exterum equitatum habere vellet, victoria et spes omnis bellantium in italico equitatu reponeretur", *Rerum suo tempore*, p. 430.

caballería de Giangaleazzo Visconti. Nuevamente, en el prefacio de la *Bellum Italicum Adversos Gothos Gestum*, casi contemporánea de sus memorias, Bruni, al describir el papel de los godos como un infortunio para toda la península, llama a Italia su *patria* con tanto calor como lo hace por lo común con Florencia; y en una carta no muy anterior —que constituye una evocación ferviente del amor que hay en las *Geórgicas* de Virgilio hacia la belleza de Italia y las muy humanas costumbres de sus habitantes—²⁷ Italia es festejada tanto como una *natio* y como una *patria*, terminología que había sido natural al Bruni de su primera época como escritor sólo para referirse a Florencia y a unas cuantas ciudades-Estado.

Para dar otro ejemplo, hacia 1440 Bruni fue obligado a defenderse de la acusación de que durante su ejercicio como uno de los "Diez de la guerra" no había sido un abogado de la guerra lo suficientemente fuerte durante los conflictos contra otros Estados italianos. Su respuesta justificatoria apareció bajo la forma de un trabajo histórico —el *Commentarium Rerum Graecarum*— en el cual, siguiendo las *Helénicas* de Jenofonte, investiga la ruina que recayó sobre las ciudades-Estado de Grecia como resultado de sus guerras de aniquilación mutua. Así, en el momento en que escribía la parte última de su *Historiae*, los análisis de Bruni, en armonía con el movimiento sutil en favor de un sistema estable de ciudades-Estado italianas que estaba tomando lugar bajo la férula de Cosme de Médicis, incluyen los tres focos de interés necesarios para el reconocimiento de Florencia como una de las grandes potencias italianas: la política de enfoque inter-italiano y europeo característica de las nacientes regiones-Estado; el efecto total de tal política para muchos de los pequeños Estados medievales italianos, y el creciente compromiso de la ciudad en el desarrollo de Italia como un todo.

Cuando Bruni comenzó a trabajar en la *Historiae* —el *prooemium* fue escrito entre 1415 y 1419—²⁸ describió el ascenso de Florencia, de comuna a potencia con intereses europeos, como uno de los puntos de comparación significativos con la historia de Roma; en el proemio esta comparación aparece junto con el paralelismo histórico entre lo que significó para Florencia la destrucción de la armada de Pisa y lo que significó para Roma la destrucción del poder marítimo de Cartago. Sin embargo, su historia de Florencia no es sólo un intento de describir el desarrollo de la ciudad como el ascenso de una segunda Roma. Mientras más avanzamos en el libro más fuerte se hace nuestra impresión de que Bruni está subrayando aquellos aspectos de su idea de la historia florentina que la

²⁷ Véase Bruni, *Ep.* VII, p. 7, en la edición de Mehus, que Luiso fechó el 21 de agosto de 1436.

²⁸ Véase la referencia a la época en que se escribió el prefacio a la *Historiae* en *Crisis*, 2ª edición, p. 370.

distinguen de la perspectiva histórica de los romanos y su idea de un imperio universal. A pesar de lo que dijo en el proemio, su escrutinio de las similitudes con Roma le han enseñado algo sobre la estructura heterogénea de la historia florentina. Lo que Bruni deseaba mostrar realmente, y de hecho lo logra, no era el crecimiento de una sola ciudad hasta alcanzar una posición de potencia imperial, sino más bien cómo una ciudad-república, partiendo de una base regional, pudo acumular tanta fuerza que, con el paso del tiempo, logró participar en la política europea que hacían las potencias soberanas cooperando o luchando entre ellas. La historia citadina de Bruni no sólo nos ofrece la primera crítica histórica sistemática del dominio de Roma sobre Italia y el mundo sino también la primera historia en la que ciudades y Estados no son ya meros participantes en un juego cuyos resultados los determina el emperador o el papa. En lugar de eso, cada Estado y cada pueblo deciden su propia ruta y buscan su lugar bajo el sol —como Bruni, en su primera fase de pensador y escritor, describió en forma tan impresionante en su libro introductorio.

De este modo, la *Historiae florentini populi* posee una doble significación dentro del pensamiento histórico del humanismo cívico florentino. Su esfuerzo por aclarar el crecimiento florentino comparando la historia de la ciudad con la de la *Respublica romana* hace de la obra de Bruni un antecedente de los *Discorsi* de Maquiavelo, escritos un siglo después, en los cuales la suprahistórica *Roma aeterna* de la Edad Media quedó finalmente transformada en un modelo histórico del cual los Estados modernos podían aprender las causas inmutables y las leyes de la historia. Al mismo tiempo la introducción de Bruni a la Florencia y la Italia de su tiempo nos ofrece el más temprano ejemplo de un estilo de historia que rastrea el desarrollo de los Estados o naciones desde que son socios regionales dentro de un equilibrio de poder provincial hasta que alcanzan la calidad de Estados soberanos y, finalmente, se convierten en miembros de un sistema de equilibrio del poder nacional e incluso europeo. En ambos aspectos, ésta constituye la primera antítesis moderna íntegra al punto de vista medieval de las mediaciones dictadas sobrenaturalmente que regían sus alianzas y guerras.²⁹

²⁹ Más recientemente, un esclarecedor ensayo de Louis Green ha demostrado que una transformación de los patrones de pensamiento "medievales" a los "modernos", dirigida de manera similar aunque mucho menos revolucionaria, se produjo durante la transición de fines del Trecento a principios del Quattrocento en la escritura de las crónicas florentinas. Véase L. Green, *Chronicle into History: An Essay on the Interpretation of History in Florentine Fourteenth-Century Chronicles*, Cambridge, Inglaterra, 1972.

V. LA REMEMBRANZA DEL ESPÍRITU CÍVICO ROMANO DE CICERÓN A LO LARGO DE LOS SIGLOS MEDIEVALES Y EN EL RENACIMIENTO FLORENTINO*

I

A CUALQUIERA que investigue la influencia de Cicerón en las generaciones posteriores le maravillará la manera tan distinta como su figura histórica ha sido contemplada a lo largo de los siglos sucesivos.

A los estudiantes de la historia de la filosofía les parece normal saber que cada periodo crea sus propias imágenes de Platón y Aristóteles, y que en el centro de cada recreación hay una conciencia creciente de un aspecto anteriormente desconocido de los dos grandes maestros —una conciencia que sirve de ayuda a ese periodo a esclarecer su propias ideas. El papel que desempeña Cicerón en la historia del humanismo sigue una pauta semejante, pues mostró fases diferentes a las generaciones que le sucedieron y cada una de ellas se hizo perceptible cuando escritores y humanistas alcanzaron el punto en que la comprensión de alguna característica olvidada de la vida o la obra de Cicerón los ayudó a percibir y reforzar sus propias identidades. El conocimiento de tales descubrimientos es, en consecuencia, importante no sólo porque saca a la luz alguna verdad duradera sobre Cicerón, sino también porque contribuye considerablemente a nuestra comprensión de las formas de pensar de sus intérpretes.

Varias de las imágenes históricas de Cicerón y el uso que se dio a cada una de ellas nos son ya bien conocidos. En su calidad de maestro de retórica, Cicerón se manifiesta de manera muy diferente a los humanistas del Renacimiento y a los estudiosos medievales. Aunque algunos de sus escritos sirvieron como textos para la enseñanza de la retórica a lo largo de los siglos, en su tiempo Cicerón fue un adelantado en los esfuerzos por transformar la enseñanza retórica en un programa general de estudios que recalcará la indivisibilidad del pensamiento y la expre-

* Este ensayo nació bajo la forma de una conferencia pronunciada en 1938, y fue publicado con el título "Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and the Early Renaissance" en el *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 22, Manchester, Inglaterra, 1938. Fue reimpresso, ampliado y revisado, en el libro editado por Fredric L. Chevette, *Lordship and Community in Medieval Europe: Selected Readings*, Nueva York, 1968, y ahora ha sido aún más ampliado y revisado.

sión en todas las búsquedas intelectuales. Este programa fue propuesto por Cicerón en su De oratore, dirigido a los hombres cultos en todas las condiciones de la vida y no sólo como una preparación técnica destinada a los oradores y a quienes se dedicaban a las bellas letras. De este modo el autor que apareció revelado a los humanistas del Renacimiento cuando, a principios del siglo xv, fueron conocidos los textos completos de De oratore difiere esencialmente del simple maestro de retórica que fue familiar durante la Edad Media.

De la misma forma, otros escritos de Cicerón evocaron respuestas diversas a lo largo de los siglos. Los lectores que buscaban principalmente una guía en los valores éticos vieron en él a un maestro de la serena y racional sabiduría de la escuela estoica de filosofía. Para éstos, el texto básico eran las Disputationes tusculanae, sin el cual el crecimiento de la tradición estoica, tal como es conocida en el pensamiento occidental, resultaría impensable. Un Cicerón distinto —el representante de la vida culta de la aristocracia romana— salió a la luz durante los periodos en los que la cultura aristocrática demandaba un maestro del decoro, de la *temperantia* humana y de las costumbres sociales armoniosas. El código medieval caballeresco de maneras cortesanas ya estaba de hecho inspirado en algunas páginas pertinentes del *corpus* de los escritos ciceronianos, en particular algunas partes de De officiis, y, en siglos posteriores, Cicerón fue visto a menudo como el maestro de una ética en armonía con las normas estéticas y la variedad inextinguible de la individualidad humana. Después de 1500, cuando el doctrinarismo autoritario comenzó a ser visto como un obstáculo a las nuevas tendencias, religiosas y seculares, Cicerón, como partidario del escepticismo enseñado por la Academia platónica, ayudó a los lectores a liberarse del dogmatismo y el prejuicio y en esta capacidad figuró a lo largo de los siglos xvi y xvii, durante el ascenso de una nueva tradición laica. Y en la última parte del siglo xviii y durante el siglo xviii, cuando filósofos y escritores se esforzaron por crear un cuerpo de ideas y valores estable basado en la razón —una ética y una religión naturales—, aun otra clase de filósofo pareció revelarse a los lectores de Cicerón: la de maestro de la identidad de la naturaleza humana en todas las naciones y edades. Este último aspecto del pensamiento de Cicerón, que refleja una tendencia distinta de su herencia estoica, subió a escena como resultado en especial de la lectura de su *De legibus* y de su *De natura deorum*. Para abreviar, a través de la Edad Media y de la era moderna observamos la visión cambiante de Cicerón, el hombre y el escritor, junto con la influencia del pensamiento ciceroniano, de acuerdo con el espíritu de la época.¹

¹ Lo anterior fue llevado a la atención de los estudiantes de historia por Th. Zielinski en *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, 4ª edición, 1929.

No es que tengamos una razón para creer que las imágenes históricas de Cicerón, así como el uso que se ha dado al pensamiento ciceroniano, hayan sido identificados en su totalidad. Por el contrario, en especial durante el complejo periodo de transición del pensamiento medieval al moderno, algunas de las imágenes contemporáneas de Cicerón se encuentran aún medio escondidas. Es posible, sin embargo, recuperarlas mediante el examen de algunas de las ideas ciceronianas que sirvieron como fermento a los escritores de los siglos xiv y xv. Sobre todo, debemos recordar que la primera mitad del Quattrocento en Italia fue la era en la cual el recuerdo de las antiguas ciudades-Estado —lo mismo griegas que romanas o etruscas— fue resucitado. Dentro de esta atmósfera, Cicerón estaba destinado a ejercer un poder singular —rara vez sentido en otras épocas— tan pronto como se reconoció que había pasado gran parte de su vida al servicio de la *Respublica romana* y que escribió algunos de sus mejores trabajos literarios con el fin de que sirvieran de ayuda para crear una cultura apropiada a los ciudadanos de las ciudades-Estado. Esto constituye una faceta de la cambiante relación con Cicerón durante el Renacimiento que ha sido recordada en raras ocasiones por los lectores modernos.² Sin embargo, uno no puede encontrar una mejor estructura para hacer la historia del humanismo en los principios del Renacimiento, en especial en Florencia, que la historia de cómo la faceta de Cicerón, como ciudadano romano y pensador, fue siendo reconocida tímidamente a través de los siglos medievales para ser retomada por los humanistas del Quattrocento, como apoyo esencial a sus esfuerzos por apartarse de muchos de los supuestos mantenidos durante la Edad Media.

II

Pocos escritores del pasado estuvieron preocupados tan profundamente por las necesidades inherentes a la *vita civilis* como Cicerón. En la época en que Roma y su imperio entraron por vez primera en contacto con la cultura del mundo helénico, había prevalecido la tendencia entre los filósofos griegos de buscar la independencia interior a través del estudio tranquilo efectuado en la intimidad de una existencia alejada de las preocupaciones públicas. Unas cuantas generaciones después, en los días de Cicerón, entre los desengaños y la confusión sembrados por las guerras civiles, muchos en Roma estaban ansiosos por aprender de la filosofía

² Esto es cierto a pesar de la excelente obra de Zielinski, lo mismo que la de A. Hortis, "M. T. Cicerone nelle opere del Petrarca e del Boccaccio", en *Archeografo Triestino*, n. s., 6, 1879-1880; y la más reciente y erudita investigación de muchas de las fuentes literarias de W. Ruegg, "Cicero in Mittelalter und Humanismus" en el vol. 2 de *Lexikon des Mittelalters*, Munich, 1983, col. 2063-2072.

griega que podía existir otro tipo de vida más valioso aparte del llevado por el ciudadano activo políticamente. Uno de los objetivos del trabajo literario de Cicerón fue el de contrarrestar esta tendencia. Su ética llamaba a los ciudadanos a volver a la *vita activa política* y se autoimpuso la tarea de adaptar el espíritu griego de la investigación filosófica a las necesidades de los ciudadanos romanos, a los que se ordenó no eludir sus responsabilidades con la comunidad.

Cualesquiera expresiones de filosofía inspiradas en el espíritu del servicio público pudieran encontrarse en la literatura griega —en Platón, en Aristóteles, en Dicearco y Paneceo de Rodas— fueron incluidas concienzudamente por Cicerón en sus escritos y esto lo hizo durante la mayor parte de su vida. La idea del *orator verdadero* que surge después de la época de sus grandes discursos, en especial en su libro *De oratore*, es llevada aún más lejos cuando escribe su gran *opera política* (*De legibus y De Republica*), alcanzando finalmente su culminación en *De officiis*. En todas estas obras se dio a las ideas griegas de la vita activa política un escenario romano siempre que fue posible. Ideas correspondientes fueron atribuidas a los grandes romanos del pasado —epígrafes y máximas que revelan las inclinaciones de Cicerón y que incluyen los cambios importantes que se permitió hacer en las adaptaciones latinas de sus modelos griegos. En *De Republica* y en la muy posterior *Tusculanae*, por ejemplo, atribuye a Bruto el Viejo y al *pontifex maximus* Escipión Nasica las sentencias: “El hombre sabio nunca es un individuo aislado” (*numquam privatum esse sapientem*) y “cuando se encuentra en peligro la libertad de los ciudadanos nadie debe permanecer siendo una persona aislada”. En su *De officiis* razona que la virtud de la *prudentia*, que caracteriza el estado de ánimo fundamental para una vida de estudio y de especulación filosófica, es inferior a las de la *iustitia*, *fortitudo* y *moderatio*, las virtudes de una vida activa. En *De officiis* leemos que cualquiera que piense que la función del filósofo es la de enseñar el desdén hacia los honores militares y del Estado merece ser culpado y no ser objeto de admiración. Puede ser cierto que en determinados casos el retiro de las actividades públicas, con el fin de estudiar y escribir, dé por resultado una vida valiosa. Pero “más provechosas para la humanidad y más adecuadas para alcanzar la grandeza y el renombre son las vidas de aquellos que se dedican a la política y a las grandes empresas”. Y nuevamente: “Los padres nos son queridos, nuestros hijos, parientes y amigos nos son queridos, mas sólo el amor por nuestra patria incluye todo lo demás; ¿y qué hombre de bien vacilaría en dar su vida por ella si, con su muerte, contribuye a su bienestar?”³ Tales

³ “Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares, sed omnes omnium caritates patria una complexa est, pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere, si ei sit profuturus?”, *De officiis*, I, 17, 57.

declaraciones son de la misma índole que su célebre fragmento del *Somnium Scipionis* (el segmento anotado de su *De República* conservado durante la Edad Media a través de los escritos de Macrobio) en el que Cicerón insiste en que "nada, al menos en esta Tierra, resulta más agradable al dios que rige el Universo que las asambleas y sociedades de hombres relacionadas por los lazos de la ley y que se denominan *civitates*" (*concilia coetusque hominum iure sociati quae civitates appellantur*).⁴ Más tarde, cuando la ocasión y el momento fueron precisos, estas numerosas manifestaciones del credo romano de Cicerón iban a producir una impresión profunda en sus lectores.

El estudio de la filosofía se justificaba ante los ojos de los romanos sólo porque el trabajo intelectual era visto como una "actividad" que requería no sólo de la paz espiritual sino también de un gasto de energías no menos arduo que el exigido por la vida pública. Tal concepción dinámica del trabajo intelectual no era del todo desconocida para la filosofía griega. Los primeros seguidores de Aristóteles ya habían discutido los méritos respectivos de la vida activa y la vida contemplativa. Para elogiar el estado contemplativo de la mente, Teofrasto —quien sucedió a Aristóteles en la dirección de la escuela peripatética— formuló la impresionante paradoja de que el hombre sabio nunca está menos solo que cuando está solo. En la soledad su intelecto se halla en libertad de moverse en todas direcciones; intelectualmente puede llegar a ponerse en contacto con todos los hombres buenos de todos los tiempos. Cuando se encuentra más alejado de la compañía humana se halla más cercano a lo divino.⁵ Esta paradoja aparece, en forma apenas ligeramente modificada, en *De República* de Cicerón como la llave al verdadero *otium* romano, que es muy diferente de la molicie.⁶ Allí podemos leer que Escipión el Viejo o el Primer Africano, con el fin de justificar sus descansos después de sus grandes hazañas políticas, dijo de sí mismo que "nunca había estado menos solo que cuando estaba solo; que nunca había hecho más que cuando no hacía nada."⁷ De lo anterior Cicerón concluyó que Escipión había

⁴ *De Rep.*, II, 25, 46; *Tusc.*, IV, 23, 51; *De off.*, I, 6, 19; I, 21, 70-71; *De Rep.*, *Somm. Scip.*, VI, 13.

⁵ "Sapiens autem numquam solus esse potest. Habet secum omnes qui sunt, qui umquam fuerunt boni, et animum liberum quocumque vult transfert. Quod corpore non potest, cogitatione complectitur. Et si hominum inopia fuerit, loquitur cum Deo. Numquam minus solus erit, quam cum solus erit." Estas ideas de Teofrasto fueron conservadas en el libro de san Jerónimo *Adversus Jovinianum*; véase la nota 17 de este capítulo.

⁶ Que el *dictum* de Escipión, recogido por Cicerón (y antes que él en los *Origines* de Catón), fue inspirado por Teofrasto resulta obvio. Basta comparar el texto de Cicerón (véanse las notas 8 y 9 más adelante) con las palabras de Teofrasto de la manera precisa citada por san Jerónimo y, también, recordar que Cicerón conocía la disputa entre Teofrasto y Dicearco sobre los méritos respectivos de la *vita activa* y la *vita contemplativa*.

⁷ "Africanum [...] scribit Cato solitum esse dicere [...] de se [...] numquam se plus agere, quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse, quam cum solus esset", *De Rep.*, I, 17, 27.

descubierto una fuente nueva de energía intelectual en sus solitarios estudios filosóficos.

Pero Cicerón no quedó conforme con detenerse aquí y continuó su investigación sobre el concepto romano del ocio activo. Diez años después, en su *De officiis*, concibió una explicación distinta a la declaración de Escipión, dándole la forma en la cual circuló durante la Edad Media y el Renacimiento, cuando su libro *De Republica* estuvo perdido. El Cicerón de *De officiis* se persuadió a sí mismo de que el vencedor de Aníbal en la batalla de Zama no se debió haber dedicado sólo al estudio durante su *otium*; si Escipión se empeñó en una gran actividad mental en la soledad, esto sólo quiere decir que estaba elaborando los vastos planes gracias a los cuales edificó el Imperio romano: "Durante su ocio se dedicó a considerar qué acciones debían ser tomadas" (*in otio de negotio cogitabat*). Es cierto que el mismo Cicerón no siguió el ejemplo de Escipión durante los descansos forzosos a que se vieron sometidas, entre las guerras civiles, sus actividades públicas, sino que llevó una vida de *otium* literario y filosófico en medio del silencio de su casa en el campo. Sin embargo, pudo jactarse después de que no había empleado su soledad sólo para olvidar su destino infeliz o ganar la paz interior por medio de la contemplación. Su tarea principal durante el retiro siempre había sido trabajar como ciudadano en beneficio de Roma: había estado colocando los cimientos de la literatura latina y preparando el imperio de la lengua latina de la misma manera en que otros ciudadanos habían construido el imperio político de Roma. Comparó orgullosamente su *otium* literario, más patriótico, con el retiro como hombre de Estado que hizo Escipión. "El ocio y la soledad, que sirven para convertir a otros hombres en perezosos —dijo, recordando el decir de Escipión—, sirvieron como un aguijón en el caso de Escipión." Sus lectores deberían entender, en consecuencia, que él también se sirvió del ocio y la soledad en beneficio de Roma, como corresponde a un ciudadano.⁸

Cicerón deseaba que sus compañeros ciudadanos reconocieran que, desde el principio, había estado a la altura de los ideales por los que abogaba en sus escritos. En *De legibus* ya considera que su tarea "es sacar el saber de las profundidades melancólicas del estudio [...]; no sólo exponerlo a la luz del sol y al polvo sino ponerlo en la línea de batalla y en el centro de los conflictos". Aun en fecha anterior, en *De oratore*, había mostrado en sus paradigmas de los grandes romanos del pasado lo que la cultura puede significar en la vida diaria de un ciudadano. Catón el Censor fue descrito como el modelo de ciudadano que sabe cómo reunir la

⁸ "...numquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum, quam cum solus esset. [...] Ita duae res, quae languorem adferunt ceteris, illum acuebant, otium et solitudo", *De off.*, III, I, I.

teoría y la práctica al interesarse tanto en los asuntos privados como públicos. Los estudios de derecho de Catón no le impidieron convertirse en un activo abogado ni sus asuntos privados lo apartaron de sus deberes como orador en el Foro o como miembro del Senado. Marco Craso, el principal interlocutor de la conversación que se desarrolla en *De oratore*, no abandonó su práctica en las cortes legales en favor de sus estudios y, aun así, había sido capaz de llevarlos a su perfección y es descrito escogiendo como su modelo de ciudadano "al que no da a los demás la impresión de que sigue estudios filosóficos y sin embargo está estudiando". El estudio en medio de la actividad permaneció siendo el más alto ideal de la educación de un ciudadano para Cicerón. En años posteriores, cuando tuvo que defenderse de aquellos que cuestionaban su capacidad para el trabajo filosófico tras de una larga carrera política, se vanaglorió de que estaba bien preparado porque (como Craso) "estaba estudiando filosofía con mayor empeño precisamente cuando menos parecía que lo estuviera haciendo".⁹

Durante la Edad Media, cuando quienes se preocupaban por los problemas de la conducta y de la moral eran reyes, monjes o eclesiásticos seculares, ninguna parte del legado de Cicerón fue mejor apreciada que este deseo voraz de los romanos de lograr una posición dentro de la actividad política y la edificación de una cultura que fuera accesible a los hombres que llevan una vida muy activa. Pero en las vísperas del Renacimiento, cuando los habitantes de las ciudades-Estado italianas anhelaban una literatura laica y normas morales que convinieran a los hombres que pasan su vida en la *vita activa politica*, ¿qué mejor aliado podían tener que el romano Cicerón? Los episodios más reveladores, y en ocasiones trágicos, de la historia de la influencia de Cicerón fueron debidos a esta característica romana de sus numerosos escritos sobre la educación de los hombres de Estado, oradores y ciudadanos: *De oratore*, *De legibus*, *Somnium Scipionis* y *De officiis*.

III

Las generalizaciones históricas nunca son del todo precisas y la opinión de que los hombres del Medievo fueron insensibles a las características cívicas de Cicerón no es del todo verdadera. Ciertamente, el mundo cívico de Roma estuvo virtualmente olvidado durante siglos y a menudo nos sorprendemos de ver de qué manera tan completa la figura histórica de Cicerón, el pensador romano, había sido olvidada. Pero, incluso en me-

⁹ *De leg.*, III, 6, 14; *De oratore*, III, 33, 135; III, 22, 72-83, 89; *De nat. deur.*, I, 3, 6.

dios clericales o monásticos, algunos ecos inconfundibles de las enseñanzas de Cicerón continuaban siendo escuchados. Aunque son pocos y están muy espaciados, revisten gran interés puesto que sirven para ilustrar el poder perdurable de aquellas ideas y el grado en el cual el legado romano fue transformado durante la Edad Media.

El encubrimiento de la filosofía de Cicerón sobre la participación cívica —puede uno llamarlo un mimetismo que le permitió sobrevivir y ejercer una influencia sutil en un mundo extraño— se inició incluso antes de que el cristianismo hubiera transformado totalmente la atmósfera espiritual e intelectual. Durante el siglo IV y sobre todo bajo el efecto del neoplatonismo y en especial de los escritos de Plotino, la contemplación mística y los nuevos valores trascendentales empezaron a ejercer fuerte influencia en los círculos paganos y en los que todavía conservaban la mentalidad romana. De esta época da testimonio el comentario de Macrobio, hecho hacia el año 400, sobre el *Somnium Scipionis*, que conservó un fragmento del libro *De Republica* para la Edad Media y el Renacimiento. Los motivos de Macrobio al presentar este clásico romano a un público nuevo fueron demostrar que, a pesar de ser un campeón de la vida política activa, Cicerón había estado consciente de que la contemplación religiosa ocupaba un plano más elevado. Visto a través de los ojos de un escritor de la nueva época, Cicerón parecía haber aceptado todo esto en el pasaje del *Somnium Scipionis* en el que declara: "nihil est illi principi deo qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati quae civitates apellantur".¹⁰ Para Macrobio la frase insertada entre comas, "quod quidem in terris fiat", constituía una prueba de que Cicerón había matizado su pretensión al decir que, ante los ojos de Dios, una vida dedicada al servicio del Estado sólo es superior con respecto a los asuntos terrenales; en otras palabras, que Cicerón ya había hecho una distinción entre un sendero que conducía a los hombres de Estado buenos hacia el cielo, "per terrenos actus", y otro más elevado tomado por aquellos "que empiezan, ellos mismos, con asuntos celestiales" (*qui ab ipsis caelestibus incipiunt*).¹¹

Una vez que Cicerón fue hecho de este modo ciudadano de la edad de la religión contemplativa, se le permitió ejercer cierta influencia sin tomar en cuenta sus convicciones cívicas. Dentro del pensamiento de Plotino, la vida política activa constituía el sustento terrenal a partir del

¹⁰ *Comm. in Somm. Scip.*, I, 8, 3-12; II, 17, 4-9. Una traducción del *dictum* de Cicerón puede verse en la nota 3 de este capítulo.

¹¹ Una interpretación parecida, pero más minuciosa, de la transformación del *ethos* político de Cicerón por Macrobio en una combinación de la *vita activa* y la *vita contemplativa* puede encontrarse en Aldo Bernardo, *Petrarch, Scipio, and the "Africa"*, Baltimore, 1962, pp. 113-121.

cual la mente humana debería ascender, tan pronto como fuera posible, a la visión de lo divino y a la purificación del alma. Bajo la influencia de las enseñanzas de Cicerón entendió que lo anterior significaba que el sendero a través de la *otiosae virtutes* de la contemplación es, ciertamente, el superior, pero que la *negotiosae virtutes* puede igualmente conducir a la beatitud. Visto de este modo, resulta mejor seguir tanto el sendero superior como el inferior. Si Cicerón "con toda justeza" predijo la dicha eterna a los *rectores rerum publicarum*, continúa el razonamiento de Macrobio, debe haberlo hecho así "para mostrar que algunos alcanzan la felicidad por medio de las virtudes del ocio y otros por las virtudes de la acción". En consecuencia, y siguiendo a Cicerón, Macrobio se siente en libertad de buscar vidas ejemplares entre los grandes hombres de Estado romanos del pasado —el rey Numa, los dos Catones y los dos Escipiones Africanos, todos los cuales aunaron el saber con la acción política. Escipión el Africano, el Joven, con su sueño inspirado por la divinidad, pertenece más particularmente, de acuerdo con las observaciones concluyentes de Macrobio, "a ese grupo de hombres que lo mismo modelan su vida de acuerdo con los preceptos de la filosofía que apoyan a su comunidad con hechos valerosos". A eso se debe el porqué en el *Somnium Scipionis* el Africano joven "sea acreditado como defensor de las normas más altas de ambas formas de vida".

De esta manera, algunas de las ideas del romano Cicerón descendieron hacia la Edad Media entre las frecuentemente incompatibles reflexiones de un escritor neoplatónico. Durante los siglos XII y XIII, cuando el escolasticismo se dedicó a hacer una síntesis vigorosa de la religión y la esfera político-social, una de las mayores fuentes de inspiración fue la reforma política de Macrobio sobre la huida de la vida neoplatónica.¹² Por último, hacia el final de la Edad Media, los rectores humanistas empezaron a percibir la verdadera posición ciceroniana tras los comentarios de Macrobio y a liberar el núcleo romano de su concha neoplatónica.

Dentro del sector cristiano de finales del mundo romano, el último heredero del espíritu ciceroniano fue la figura solitaria de Boecio, el cónsul y hombre de Estado romano de la corte de Teodorico el Ostrogodo. Cien años después de Macrobio descubrimos un eco de la actitud cívica de Cicerón en la obra filosófica de Boecio:

Pese a que el cuidado de mi trabajo consular me impide dedicar mi atención total a aquellos estudios, me parece que es una especie de servicio público enseñar a mis compañeros ciudadanos los provechos de una investigación razonada [escribió Boecio]; no mereceré ningún mal de mi país por este inten-

¹² Véase H. van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la Somme Théologique de Saint Thomas*, Universidad de Friburgo, 1926, p. 124 y ss.

10. En edades pasadas hace mucho tiempo, otras ciudades transfirieron a nuestro Estado el señorío y la soberanía del mundo y me siento feliz de asumir la tarea restante de educar a nuestra sociedad actual dentro del espíritu de la filosofía griega, puesto que esto es, en verdad, parte de mis deberes consulares debido a que ha sido siempre una costumbre romana tomar todo lo que es hermoso en el mundo, o digno de encomio, y alcanzar por imitación su esplendor.

Para esta época ya había tenido lugar una metamorfosis profunda de la herencia ciceroniana dentro de la literatura de los Padres de la Iglesia.¹³ Puede encontrarse un Cicerón bastante transformado en la adaptación que hizo san Ambrosio de *De officiis* para uso del clero. Esta refundición cristiana de la última guía de Cicerón a la ética constituye un esfuerzo deliberado de atenuar el fuerte tono cívico de las enseñanzas de Cicerón. Escrito durante la segunda mitad del siglo IV, *De officiis ministrorum* (*Sobre los deberes del clero*) ya no otorga preeminencia a las virtudes políticas y sociales. En oposición directa a la valoración de Cicerón, la *sapientia-prudentia* es convertida, entonces, en la virtud superior a todas las de la vida activa. Y, sin embargo, inclusive en esta revisión efectuada por uno de los Padres de la Iglesia sobrevive una buena cantidad de características ciceronianas a los tiempos cambiantes. Puesto que Ambrosio fue, quizá más que cualquier otro de los escritores patrísticos, un romano de corazón, rasgos del patriotismo y de la perspectiva cívica romanos de Cicerón pueden ser descubiertos en esta guía destinada a los sacerdotes. Uno de estos rasgos es el símbolo que creó Cicerón al definir el *otium* de Escipión. La caracterización ciceroniana del ocio verdadero como un medio de regenerar la energía del hombre y la fortaleza interior halló respuesta en Ambrosio. Parece estar relacionado espiritualmente con las enseñanzas cristianas de que la soledad debe aumentar nuestra utilidad hacia los demás. Lo mismo que Cicerón, Ambrosio puso en oposición un *otium* conducente a una actividad incesante del espíritu y el ocio despreciable de los hombres "que apartan su mente de la actividad con el fin de dedicarse a la holganza y la diversión". Mas, ansioso de superar al mundo pagano, Ambrosio afirmó que en realidad no fue Escipión sino

¹³ Entre los primeros Padres de la Iglesia, Cicerón ejerció un efecto más directo y más amplio, del que puede uno enterarse consultando las obras de Lactancio, escritas hacia el año 300. Quiero ilustrar lo anterior con una cita: "Sapientia enim nisi in aliquo actu fuerit quo vim suam exerceat, inanis et falsa est recteque Tullius civiles viros, qui rem publicam gubernent, qui urbes aut novas constituent aut constitutas aequitate tueantur, qui salutem libertatemque civium vel bonis legibus vel salubribus consiliis vel iudiciis gravibus conservent, philosophiae doctoribus praefert", Lactancio, *Divinae institutiones*, III, 16, 2.

En lo que toca a la cita de Boecio (tomada de su traducción al latín, *In categorias Aristotelis*), el texto en inglés es el de Edward Kennard Rand, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1928, p. 158, aunque con algunos cambios.

Moisés y los profetas quienes defendieron, primeramente, el ocio dedicado a una actividad verdadera: aun cuando parecieran estar solitarios y en holganza, se hallaban escuchando la voz de Dios y, de este modo, ganando fuerzas para realizar proezas más allá del poder humano.*

Ambrosio fue el primero de los lectores conocidos de *De officiis* en encontrar inspiración para la idea cristiana de la devoción activa en la infatigable "actividad" (de Escipión), de la mente en soledad. Durante la época carolingia, el abad Paschasius Radbertus dio al entonces familiar aforismo romano un lugar en uno de los textos fundamentales de la teología medieval: Si —escribió Paschasius en su *Comentario sobre san Mateo*— el pagano Escipión nunca había hecho más que cuando no hacía nada puesto que empleaba su *otium* en pensar en las demandas de su *negotia*, "qué tan menos ociosos lo estaremos nosotros, que hemos estado sujetos a la disciplina celestial, en nuestro *otium* de meditar sobre los asuntos divinos". ¿Para quién, se preguntó, fueron más adecuadas las palabras de Escipión, y más necesarias, que para los monjes que viven en el *otium* ininterrumpido del monasterio?¹⁵ El resultado fue una forma ideal que unía la dedicación monástica a la contemplación y la devoción de los estudiosos a una industriosa vida de estudio.¹⁶ Cuando lleguemos a Petrarca encontraremos que este hilo de pensamiento medieval aún tenía importancia.

Sin embargo, a medida que avanzaba la Edad Media casi todos los indicios de la perspectiva cívica de Cicerón sobre la vida se perdieron. Hasta el siglo XII Cicerón fue visto comúnmente como si hubiera sido un estudioso medieval —un recluso que enseñaba el desprecio hacia las mujeres, el matrimonio y todas las pasiones y cargas de la vida terrenal. El escritor que sentó los cimientos de esta temprana visión medieval de Cicerón fue san Jerónimo. En defensa de la castidad y de la vida en soledad, el padre del humanismo monástico en la época de san Ambrosio reunió todos los testimonios clásicos, auténticos y falsos, sobre el estado matrimonial. Jerónimo atribuyó a Cicerón la máxima de que "no es posible dedicarse a una esposa y a la filosofía al mismo tiempo" (*non posse se uxori et philosophiae pariter operam dare*). Fue aún más lejos al citar a Teofrasto cuando elogia el aprender en soledad, que Cicerón transformó, en *De officiis*, en el elogio de la actividad incesante en favor de la comunidad. De este modo, Jerónimo preservó para los humanistas mo-

¹⁴ *De off. min.*, III, 1. Migne, *Patrologia latina* [PL] 16, p. 145.

¹⁵ *Expos. in Matthaeum*, "Prologus" en libro XI, *Monumenta germaniae historica, epistolae Karolini Aevi*, vol. 6, p. 148 y ss. Radbertus hace un uso semejante de la paradoja de Escipión en *Expos. in psalm.*, 44, "Praefatio", *ibid.*, p. 148, nota 2.

¹⁶ Un ejemplo del siglo XII puede hallarse en Giraldus Cambrensis, *Symbolum electorum*, Ep. 24, edición de Brewer en su *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, vol. I, p. 281, en donde el decir "se numquam minus solum quam cum solus extiterat esse" es, sorprendentemente, atribuido a Sócrates.

násticos de la Edad Media el sentido original del *dictum* de Teofrasto de que el hombre verdaderamente sabio no se encuentra jamás menos solo que cuando se halla en soledad, debido a que el intelecto humano se pone allí en contacto con los sabios de todos los tiempos y la divinidad. A Jerónimo le pareció que este *dictum* estaba en armonía con la supuesta adversidad ciceroniana en contra de la vida familiar y las mujeres.¹⁷

Los dos textos —el falso dicho ciceroniano y el *dictum* de Teofrasto— continuaron siendo asociados en la literatura de la Edad Media, en especial durante su primera parte. Hasta el siglo XII el Cicerón medieval continuó siendo un maestro de la misoginia y de la huida de la vida activa. Siguiendo a Jerónimo, los grandes estudiosos del Renacimiento del siglo XII, como John de Salisbury y Walter Map, siguieron atribuyendo a Cicerón la opinión de que el verdadero hombre sabio debía vivir en soledad, lejos de los cuidados familiares.¹⁸ Abélard convirtió a Cicerón en un crítico a ultranza de los trabajos de la *vita activa*, atribuyéndole la opinión de que "sólo porque algo es laborioso (*laboriosum*) no necesita ser *praeclarum* y *gloriosum*" —impugnando con esta supuesta cita ciceroniana la creencia de que la vida atareada del clero seglar merece mayor recompensa que la contemplación tranquila del cenobita y que la lucha contra las tentaciones es más meritoria que el encierro monástico.¹⁹ Inclusive, la prueba mayor con que contamos sobre el amplio y a menudo entusiasta interés por Cicerón y su obra durante el siglo XII, el muy conocido *Moralium dogma philosophorum*, no escapa a esta tendencia. Pese a que repite literalmente la conclusión ciceroniana de que la *prudentia* es inferior a las otras tres virtudes cardinales, las causas de la selección que hace Cicerón no quedan bien delimitadas. De las virtudes *iustitia*, *fortitudo* y *temperantia*, es preterida esta última debido a que es la que tiene menor relación con la vida pública. Por medio de la *temperantia*, dice el autor anónimo del *Moralium dogma*, el hombre se gobierna a sí mismo; por medio del valor y la justicia gobierna sobre la familia y el Estado; "pero es mejor para el hombre gobernarse a sí mismo que ejercer su dominio sobre los demás".²⁰

¹⁷ *Adversus Jovinianum*, libro I, capítulos 47-48, Migne [PL] 23, p. 276 y ss; véase la nota 5 de este capítulo.

¹⁸ Walter Map, *De nugis curialium*, edición de M. R. James en su *Anecdota Oxoniensia, Mediaeval and Mod. Ser.*, vol. 14, p. 150; John de Salisbury, *Policraticus*, edición de Webb, vol. 2, p. 298; la referencia de Webb al *De off.*, III, 1, es un error; la parte total del *Policraticus* está tomada literalmente de libro de san Jerónimo, *Adv. Jov.*, libro I, capítulos 47-48. William de Malmesbury, en su *Historia Regum Anglorum*, editada por Stubbs, vol. 2, p. 65: "Lucubrabat [Beda] ipse sibi pernox in gratiarum actione et psalmorum cantu, implens sapientissimi viri dictum, ut nunquam minus solus esset quam cum solus esset", también, obviamente, había recurrido no al *De off.*, como creía Stubbs, sino a san Jerónimo.

¹⁹ Abélard, *Opera*, edición de Cousin, vol. 1, p. 693 y ss; vol. 2, p. 621.

²⁰ *Moral. Dogma Phil.*, editada por J. Homberg en *Arbeten utgivna med Understödd av Vilhelm Ekman Universitetsfond*, vol. 37, Upsala, p. 53. La obra ha sido estudiada más recién-

IV

No fue sino hasta el siglo XIII que Cicerón, lentamente, comenzó a resurgir como pensador cívico. En principio, pudo parecer raro que se iniciara entonces un reaceramiento, pues en esa época, en contraste con lo ocurrido en el siglo XII, la valoración de los poetas y escritores clásicos declinaba más que crecer, como ahora lo sabemos.²¹ El estudio de los autores clásicos se hallaba restringido a la antesala de un edificio imponente cuyos mayores salones habían sido construidos para alojar a la nueva teología, a la jurisprudencia y, finalmente, a la ciencia. En la ética y la política Aristóteles, el filósofo sistemático, subió al foro desluciendo la antigua autoridad de Cicerón. Por otra parte, la siempre creciente curiosidad propia del siglo empezó a proyectar una cierta claridad sobre los autores antiguos y la mayoría de ellos fue leída más que antes,²² aunque entre los lectores en las universidades escolásticas no se mostraba más entusiasmo que, en siglos anteriores, san Ambrosio y el autor del *Moralium dogma philosophorum* mostraron por obras ciceronianas como *De officiis*. En el proceso de comparar el método ético de Cicerón con los demás hasta entonces conocidos —el de Aristóteles, el de los Padres de la Iglesia y el de los filósofos más recientes—, los lectores escolásticos llegaron a reconocer la naturaleza característica y largamente olvidada de las ideas de Cicerón.

Este proceso puede observarse, en su principio, en la más grande enciclopedia del siglo XII, el *Speculum* de Vincent de Beauvais, que alcanzó amplia difusión. Aún encontramos en ella el testimonio de Jerónimo de que Cicerón había dicho que no se podía servir a la filosofía y a las mujeres; más aún, este aserto jeronimiano sirve de prueba principal sobre la personalidad de Cicerón, acerca de quien se han hecho tantas afirmaciones erróneas. No existe el intento de entender las enseñanzas de Cicerón determinando el contexto y el significado de los pronunciamientos en apariencia contradictorios que se hallan en sus obras. De hecho, con el fin de demostrar el elogio tanto para la *vita socialis* como para la *vita contemplativa*, las múltiples máximas de Cicerón son divididas en dos grupos y citadas ya sea en apoyo de una u otra. Lo que resulta nuevo y valioso en la enciclopedia de Vincent es su grado de familiaridad con

temente por Ph. Delhaye en "Une adaptation du *De officiis* au XII^e siècle", en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 1949, mas el nombre de su autor aún no ha sido determinado en forma definitiva.

²¹ Lo anterior se conoce por lo menos desde los años veinte. Véase L. J. Paetow, *A Guide to the Study of Medieval History*, edición revisada, Nueva York, 1931, pp. 442 y ss, 484 y ss.

²² Esto ha sido demostrado por E. K. Rand en "The Classics in the Thirteenth Century", *Speculum* 4, 1929, y en "A Friend of the Classics in the Time of St. Thomas Aquinas", *Bibliothèque Thomiste* 14, 1930.

la obra de Cicerón, que va más allá de la de los siglos anteriores. Por ejemplo, la paradoja de Escipión tomada de *De officiis* es citada en los trabajos de Vincent *Speculum doctrinale* y *Speculum historiale* y, en apoyo de la vida activa, Cicerón es citado con la intención de demostrar que el otium puede ser útil a algunos filósofos, pero "más provechosa para la humanidad y más útiles para lograr el renombre y la grandeza son las vidas de aquellos que se dedican a la política y a las grandes empresas".²³

Una de las razones por las que se renovó la atención en los pasajes de Cicerón en los que exponía su actitud cívica fue que durante los siglos XII y XIII la sociedad civil comenzó de nuevo a participar en la cultura literaria de la época. Pese a que por lo general eran todavía gente del clero, los estudiosos y los escritores populares de la época estaban, finalmente, aprendiendo a mirar el mundo desde el punto de vista del caballero o del ciudadano. El clérigo que escribía dentro de un medio cívico por necesidad observaba sus estudios bajo una luz diferente de la del monje en su celda monástica. No relacionaba su trabajo con la contemplación y la especulación filosófica, más bien lo planeaba y apreciaba como un servicio a la comunidad —como una contraparte intelectual a la actividad política de los ciudadanos.

En 1119, o no mucho antes, Guido, un clérigo de Pisa —que en esa época era una de las ciudades marítimas más florecientes de Italia—, hizo una recopilación de fuentes medievales sobre geografía, política e historia (que por lo general no eran sino leyendas) que adaptó a los intereses mediterráneos de los ciudadanos de Pisa. Justificó su labor diciendo que, puesto que la misma naturaleza había constituido la sociedad humana, la parte mejor de los *negotia* y *studia* debía dedicarse a la comunidad. Esto no constituía sólo su opinión personal, dijo, pues la confirmaban las enseñanzas de san Ambrosio, quien, a su vez, se había referido a *De officiis* de Cicerón como su mayor fuente de inspiración. Siguiendo sus preceptos, intentaba por medio de su trabajo literario hacer una contribución a la sociedad humana.²⁴

²³ *Speculum Historiale*, editado por Duaci, 1624, libro VI, capítulos 8 y 11, pp. 175, 177; *Speculum Doctrinale*, libro V, capítulo 41.

Es cierto que los múltiples extractos tomados de la obra ciceroniana por un cierto Hadoardus fueron en realidad recopilados durante la época carolingia; como se había pensado desde hacía tiempo, el conocimiento de los escritos de Cicerón a principios de la Edad Media debe haber sido mayor que el mostrado en el siglo XIII en la enciclopedia de Vincent de Beauvais. Pero como lo ha demostrado R. Mollweide en su *Wiener Studien*, 1911-1915, tales extractos difícilmente pudieron haber sido hechos en los siglos IX y X; deben haber sido recopilados en el último periodo de la Antigüedad, probablemente en el siglo VI por discípulos ilustrados de san Jerónimo que vivían en la Galia. Véase también la confirmación de las investigaciones de Mollweide hecha por A. Lörcher en *Jahresbericht über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft* 203, 1925, p. 153 y ss.

²⁴ Guido, *Historiae variae*, libro I, capítulos 1-3 en *Ravennatis Anonymi Cosmographia, et Guidonis Geographica*, editada por M. Pinder y G. Parthey, 1860. El segundo plano de la

Un siglo después, los laicos italianos empezaron a dar, en sus escritos, expresión a sus ideales éticos. En uno de los primeros, el *Libro... de la ditezione di Dio, e del prossimo, e della forma dell'onesta vita*, escrito por Albertano da Brescia en 1238 (esto es, unos cuantos decenios antes de la publicación de la enciclopedia de Vincent de Beauvais), encontramos al Cicerón de *De officiis* citado como autoridad decisiva en el alegato sobre las dos formas de vida de entre las cuales el hombre debe escoger. Todas las demás autoridades espirituales y seculares, reconoce Albertano, parecen favorecer la contemplación y el retiro de la vida activa. La predilección de Cristo por María en detrimento de Marta, las enseñanzas del hijo de Sirac y de los apóstoles, el desprecio estoico hacia el mundo material y numerosas afirmaciones en la obra de Cicerón nos previenen de no gastar nuestras energías en trabajar por esta existencia transitoria. Únicamente el Cicerón de *De officiis* se coloca en el lado opuesto exigiendo atrevidamente que una existencia dedicada a la "cose comunali e grandi" es "más provechosa" que la vida fácil dedicada a la contemplación, y que una mente noble debería escoger la intranquilidad y el esfuerzo en beneficio del mundo en lugar de la felicidad en una soledad sin problemas. Para el laico Albertano, las enseñanzas de *De officiis*, por sí solas, bastan para contrapesar a todas las demás autoridades. El hombre —concluye diciendo— puede escoger libremente entre las dos formas de vida;²⁵ el espíritu cívico romano y la vida contemplativa medieval son equivalentes.

El resurgimiento de Cicerón como filósofo romano se había iniciado a mediados del siglo XIII, cuando el conocimiento escolástico alcanzó su cenit. Disponemos de un registro de los libros de texto empleados en la época para el examen del bachillerato en la Facultad de Artes de París.²⁶ La "filosofía moral" estaba dividida en dos partes: la *Ética* de Aristóteles servía de libro de texto para el estudio de la vida interior del hombre y su autoeducación moral, pero en el campo donde "el alma humana vive *in bono aliorum*", esto es, dentro de la ética social, el *De officiis* de Cicerón constituía la guía prescrita junto con el estudio en la práctica de las *Leges et decreta*.²⁷

obra de Guido, las luchas y victorias de los pisanos en su guerra contra los sarracenos por la posesión de las Islas Baleares —ca 1113-1118—, ha sido reconstruido cuidadosamente en Craig B. Fisher, "The Pisan Clergy and an Awakening of Historical Interest in a Medieval Commune", *Studies in Medieval and Renaissance History* 3, 1966, p. 143 y ss. Guido fue probablemente diácono de la iglesia pisana (véase *ibid*, p. 180).

²⁵ Véase el capítulo final de *Il libro... della ditezione di Dio, e del prossimo, ... e della forma dell'onesta vita*.

²⁶ Descubiertos por M. Grabmann en un manuscrito del Archivo de la Corona de Aragón; véase el vol. 2 de M. Grabmann de su *Mittelalterliches Geistesleben*. 1936, p. 193 y ss.

²⁷ La familiaridad con los escritos de Cicerón era ya impresionante en el siglo XII. Una lista de los autores recomendados a los estudiantes y atribuida al erudito inglés Alexander Neckham (1157-1217) sugiere, de Cicerón, *De oratore*, *Tusculanae disputationes*, *De amicitia*.

La obra literaria de santo Tomás de Aquino se refleja y fundamenta sobre este plan educativo. En sus *Comentarios al libro de los juicios*, lo mismo que en su *Summa theologiae*, los capítulos que tratan, respectivamente, de la importancia de la vida contemplativa y la vida activa citan exclusivamente al Cicerón de *De officiis* como adalid de la *vita activa*, lo mismo que se había hecho en el libro de Albertano unos cuantos decenios antes. La posición de Cicerón de que la *iustitia* debe ser colocada sobre todas las demás virtudes y que no existe excusa alguna para desdeñar una carrera pública o militar lo pone en desacuerdo con las demás autoridades reconocidas por santo Tomás. Pero, ansioso como estaba por determinar una graduación entre valores rivales, Tomás de Aquino, el gran sabio y teólogo, no toma en cuenta la defensa solitaria de Cicerón en favor de la vida activa en contraposición a los valores tradicionales. El reto ciceroniano tuvo aún lugar dentro del pensamiento escolástico jerárquico del siglo XIII, pero en forma subordinada. Santo Tomás decidió que ya se había logrado una graduación definitiva a través de los escritos de san Agustín y Gregorio I, el Magno; asimismo a través de Aristóteles, quien otorgó el primer lugar al *bios theoretikos* en su *Ética*, y de Macrobio, quien conjuntó los puntos de vista de Cicerón con las enseñanzas neoplatónicas, dejando espacio a un cierto "medio de escape de los asuntos humanos".²⁸ La famosa sentencia ciceroniana del *Somnium Scipionis* —nada es más grato a Dios que la "concilia coetusque hominum iure sociati quae civitates appellantur"— pierde, de esta manera, su significado cívico. Se adopta su forma, mas su sentido es alterado por el cambio en la cita de modo que se lea: ningún sacrificio es más grato a Dios que el "regimen animarum"; esto es, el cuidado que se toma la Iglesia en su guía espiritual de las almas de los humanos.²⁹

tia, De senectute, De fato, Paradoxa, De officiis y De natura deorum. R. R. Bolgar, *Classical Heritage*, Nueva York, 1964, p. 198, subraya con referencia a esta lista: "La conclusión inevitable es que los contemporáneos de Abélard conocían mucho más la literatura clásica que los contemporáneos de Alcuín". Acerca del *De officiis* en las universidades medievales, véase también R. M. Martin en su *Revue d'histoire ecclésiastique* 31, 1935, p. 360.

²⁸ *Com. in Sent.*, III, dist. 35, q. I, art. 4; *Summa Theol.*, I-2, q. 61, art. 5.

²⁹ Es cierto que la situación es compleja. En *Comm. in Sent., loc. cit.*, santo Tomás atribuye el dicho citado a Gregorio Magno, *Super Ezech.*, Homil. XII, mas la única referencia importante que allí se encuentra: "Nullum quippe omnipotenti Deo tale est sacrificium, quale est zelus animarum", Migne, [PL] 76, p. 932, no muestra ninguna relación directa con las palabras del *Somnium Scipionis*. El término "regimen animarum" aparece, sin embargo, en un contexto distinto al principio del *Liber regulae pastoralis* de Gregorio Magno, *pars I*, capítulo I. (Mi agradecimiento va a Giles Constable por este descubrimiento.) Uno podría, en consecuencia, terminar diciendo que cuando santo Tomás cita a Gregorio Magno de memoria recuerda también, quizás en forma inconsciente, la frase sorprendente del *Somnium Scipionis*.

Sin embargo, el gradualismo no se mantuvo cuando el péndulo retrocedió hacia un mayor entusiasmo por la Antigüedad, sólo comparable a aquel que el Renacimiento del siglo xii mostró hacia ciertos autores antiguos. ¿Qué ocurrió con la jerarquía de valores del siglo xiii cuando nuevamente Cicerón se convirtió en objeto de intenso interés y de entendimiento? Durante la segunda mitad del siglo xiii y a lo largo del xiv, el mundo cívico de las ciudades-Estado italianas encontró su lugar permanente en la vida intelectual y el estadista y filósofo romano era aceptado en forma creciente como maestro en la conducta cívica y aun llegó a ser reverenciado.

- ✓ Para entonces, las ciudades toscanas habían sucedido a las de Lombardía como las representantes principales de la libertad en las ciudades-Estado de Italia, puesto que Lombardía ya había caído presa de la tiranía y, ciertamente, no faltan noticias reveladoras sobre el pensamiento cívico toscano. Hacia 1300, estas noticias provienen aún en su mayor parte del clero, en particular de los frailes que residían en los monasterios urbanos. Entre ellos dos dominicos —el florentino Remigio de' Girolami y Tolomeo de Lucca, antiguos discípulos de Tomás de Aquino y muy respetados en las ciudades-Estado toscanas de la época de Dante— nos permiten rastrear con detalle cómo se predicaba desde los púlpitos la devoción hacia la comunidad y cómo ésta influyó en los escritos contemporáneos sobre política e historia. La fuentes primaria de estos dominicos seguía siendo la Ética de Aristóteles, que era comprendida mejor que nunca en el medio de las comunas italianas que constituyan la contraparte, en muchos aspectos, de la antigua ciudad-Estado. Pero Cicerón comenzó ahora a ser reconocido, junto con Aristóteles, como el maestro más eficaz de los deberes cívicos. Cuando Tolomeo de Lucca se planteaba la cuestión de por qué Dios había permitido a los romanos paganos de la Antigüedad edificar su imperio mundial, sacaba en conclusión que, mucho más que ningún otro pueblo, ellos habían sido guiados por el amor patriae. El amor por la patria es "la más meritoria de todas las virtudes", insistía, porque el "celo por el bien común" persigue los mismos fines que el mandamiento divino de amar al prójimo como a uno mismo. Por consiguiente, lo mismo que el mandamiento divino, el llamado de la patria no admite excepciones de ninguna índole. "A esto se debe que Tulio [Cicerón] afirme con referencia a la *Respublica* que nada que te impida contestar los requerimientos de la patria debe estorbar tu camino." En *De officiis*, señala Tolomeo, "la *Respublica* es considerada como la más satisfactoria y más valiosa de todas las formas humanas de asociación" porque dice Cicerón que el amor tanto por los familiares y

los amigos como hacia cualquier otra cosa "se halla comprendido dentro del amor a la patria".³⁰

De este modo, en estos círculos urbanos, las doctrinas cívicas de Cicerón recuperaron finalmente su profundo valor ético; y un aspecto importante del Cicerón histórico se hizo nuevamente visible. En una biografía anónima de Cicerón hecha en Italia y escrita probablemente no mucho después de 1300³¹ podemos ver qué tanto se había aprendido para entonces sobre la personalidad de Cicerón en comparación con los magros informes de la enciclopedia de Vincent de Beauvais. Aunque los pormenores de la carrera política de Cicerón eran todavía desconocidos, en esta biografía de principios del siglo XIV se lo ve claramente como un estadista romano lo mismo que como un escritor. "A pesar de que Cicerón se dedicó de lleno a los asuntos administrativos y a la protección de la República", dice el biógrafo anónimo y admirador del romano, y a pesar de que era un abogado tan ocupado "de manera que resulta casi imposible creer que las fuerzas humanas alcanzaran para realizar todo su trabajo, se hallaba también colmado [...] con los deseos más grandes de estudiar y escribir. Parece cosa de maravilla que pudiera estar tan activo en ambas esferas".

Esta conciencia naciente hacia Cicerón, el ciudadano romano, estaba condenada a terminar en conflicto al chocar con los prejuicios medievales aún existentes. Fue obligada a emerger a la superficie a causa de las luchas interiores de Petrarca, quien era heredero de la perspectiva al respecto que se había formado en las ciudades-Estado italianas y de muchas tradiciones medievales más antiguas. Nacido y criado en el exilio, era descendiente de una familia de ciudadanos florentinos y, durante la mitad de su carrera como humanista, prefirió llevar una larga residencia en el sur

³⁰ "Inde est quod Tullius dicit de republica, quod nulla causa intervenire debet, unde propria patria denegetur [...]. De hoc autem amore patriae dicit Tullius in Lib. *De officiis*. [la referencia es al libro I, p. 57, véase la nota 3 de este capítulo] quod 'omnium societatum nulla est gravior, nulla carior, quam ea quae cum republica perseverat. Unicuique enim nostrum cari sunt parentes, cari sunt liberi, cari sunt propinqui ac familiares, sed omnium propinquitates patria sua charitate complexa est.' Así también Tolomeo de Lucca, hacia 1302 en su *De regimine principum* (debido a santo Tomás de Aquino en el libro II, capítulo 4, mas continuado por Tolomeo) libro III, capítulo 4. Como útil introducción al carácter del trabajo de Remigio de' Girolami, véase D. R. Lesnick en *Speculum* 57, 1982, p. 929 y ss; sobre la admiración de Remigio hacia Cicerón véase Charles T. Davis en los *Proceedings of the American Philosophical Society* 104, 1960, p. 665 y ss.

³¹ En el *Epythoma de vita, gestis, scientie, prestantia... Ciceronis* en el famoso códice de Cicerón hallado en Troyes y posteriormente parte de la biblioteca de Petrarca, que se halla impreso en parte en *Petrarque et l'humanisme* de P. de Nolhac, 2a. edición, 1907, vol. I, p. 227 y ss, el autor, p. 231, explica las razones por las cuales la biografía no pudo haber sido escrita por el mismo Petrarca en su juventud, sino que debe ser el trabajo de un escritor de principios del siglo XIV. E. Norden, en el vol. 2 de *Die antike Kunstprosa*, 4a. edición, 1909, p. 738 y ss, concuerda con tales conclusiones y abunda sobre el probable origen italiano de la biografía.

de Francia —en el Avignon de los papas, donde tomó las órdenes menores, y en el aislado valle alpino de Vaucluse— que la vida de ciudadano en Florencia. Durante sus primeros años en Avignon se puso en contacto con el movimiento espiritual franciscano así como con la literatura monástica de las generaciones anteriores. Para él, las contradicciones existentes entre las convicciones monásticas y el recuerdo renovado de Cicerón, el hombre de Estado romano, alcanzaron la intensidad de una batalla. La lucha se hizo aún más fiera debido a que, en busca de los escritores antiguos y de sus manuscritos, Petrarca encontró la llave a un conocimiento más profundo de la personalidad de Cicerón que era desconocida hasta entonces: sus íntimas *Epistolae ad Atticum*.

Cuando Petrarca hizo este descubrimiento en 1345, en la biblioteca de la catedral de Verona, se encontró cara a cara, por vez primera, con el Cicerón histórico. Descubrió a un romano que había abandonado sus cargos sólo bajo la coacción de la victoria de César, un ciudadano que seguía con avidez los asuntos políticos desde su retiro en el campo y que, después de la muerte de César, retornó a la confusión de la guerra civil y hacia su ruina. El semisacerdote y ermitaño de Vaucluse quedó horrorizado por este descubrimiento. Escribió una carta llena de acusaciones, tan extraña como conmovedora, a la sombra de Cicerón en el Hades:

¿Por qué te comprometiste en tantas contiendas inútiles y te olvidaste del ocio que iba tan bien con tus años, tu fortuna y tu manera de vivir? [reprochó a su ídolo caído] ¿Qué falso esplendor de gloria te condujo [...] a una muerte indigna de un sabio? [...] ¡Oh, cuánto más satisfactorio hubiera sido que tú, filósofo como eras, hubieras crecido en tranquilos lugares rurales [...] meditando en la vida eterna y no sobre la vacua existencia que llevamos en la tierra! [...] ¡Oh, qué tan bueno hubiera sido que nunca anhelaras el emblema y los triunfos del cónsul!³²

Sin importar lo mucho que Petrarca admiraba la elocuencia de Cicerón, sus preceptos en favor de una vida culta y su independencia del dogmatismo, de la superstición y los errores del politeísmo, su inclinación cívica no fue para él nada sino una ofensa en contra de los valores monásticos que, al menos en los años siguientes a 1340, Petrarca no deseaba, ni podía, abandonar. En las obras humanistas escritas en la soledad de Vaucluse subrayó la oposición entre la vanidad de las pasiones políticas

³² "Quid tibi tot contentionibus et prorsum nichil prohutoris simultatibus voluisti? Ubi et etati et professioni et fortune tue conveniens otium reliquisti? Quis te falsus glorie splendor [...] ad indignam philosopho mortem rapuit? [...] Ah quanto satius fuerat philosopho presertim in tranquillo rure senuisse, de perpetua illa, [...] non de hac iam exigua vita cogitantem, nullos habuisse fascas, nullis triumphis inhiasse", Petrarca, *Ep. Fam.*, XXIV, 3, en Francesco Petrarca, *Le familiari*, editada por Vittorio Rossi, vol. 4, p. 226 y ss.

de Cicerón y lo provechoso de sus muy breves retiros de la política. Cicerón figura en el libro de Petrarca *Rerum memorandarum libri* y aún más en su *De vita solitaria* como el ejemplo histórico del ciudadano que se convierte en testigo involuntario de la superioridad de la vida en soledad. Petrarca insiste en el hecho de que casi todos los trabajos literarios de Cicerón fueron escritos en la *solitudo gloriosa* de sus últimos años.

Fue la soledad la que obligó a la mente de este hombre a desplegarse; aún más —y ésta es la cosa extraña y maravillosa—, se trató de una soledad que le resultó odiosa. ¿Qué, puede uno preguntarse, no habría alcanzado de haberla deseado? ¿Cuánto no debemos añorar aquello que nos trae tan grandes beneficios, incluso aquel que no los desea?³³

El Cicerón que admiraba Petrarca fue el seguidor del Escipión que elogiaba el *otium* verdadero. Igual que los primeros escritores medievales, adoptó la descripción, tomada de san Jerónimo y de Teofrasto, del “hombre sabio” como aquel para el que la soledad se constituye en una forma de escapar de las mujeres, del matrimonio y de la vida en comunidad. Pero (siguiendo y desarrollando la práctica medieval) es al Escipión de los *De officiis* al que Petrarca se siente más atraído. De hecho, en su *De vita solitaria* llama a Escipión el *signifer* —el abanderado— del *otium* humanista porque también para él la meta más elevada del ocio es la intensa actividad intelectual. La paradoja de Escipión que aparece en *De officiis* es un tema constante en la *De vita*. Sus palabras ponen en claro, dice Petrarca, lo que él mismo (Petrarca) entiende por soledad: no descanso ni ociosidad sino la concentración de todas las facultades mentales al grado superior posible entre las distracciones de la vida cívica. “El cuerpo debe tomarse sus descansos, pero la mente no debe permanecer en el *otium* más de lo necesario para recuperar su energía”. El *otium* verdadero, afirma Petrarca, “no es inactivo e inútil, sino que se sirve de la soledad en beneficio de los demás”, servicio que se ofrece mediante la actividad literaria.³⁴

³³ “Accendit ergo viri illius ingenium solitudo et, quod miraberis, odiosa; quid putas, optanda est que vel nolentibus tantum prodest?”. *De vita solitaria*, editada por Martellotti en Francesco Petrarca: *prose*, Milán, 1955, pp. 536-538. En su *Rerum memorandarum libri*, Petrarca ha escrito: “¿Mas qué *negotium*, puedo preguntar, puede compararse con el *otium* de ese hombre [Cicerón], qué vida social con su soledad? No importa en qué forma tan dolorosa pudo llorar la ruina de su patria, fue este mismo suceso el que hizo se levantara los monumentos al genio divino de Cicerón que alcanzaron a todas las naciones”, *Rerum memorandarum libri*, edición de Billanovich, Florencia, 1943, p. 5: “Sed quod negotium, queso, cum illius otio, que frequentia cum illius solitudine conferenda est? Quam licet ipse casum patrie miseratus graviter defleat, inde tamen ad omnes populos perventura divini ingenii monumenta fluxerunt”.

³⁴ *Res. mem.* 4; *De vita solitaria*, edición de Martellotti, pp. 550-558; *Epistolae seniles* II, p. 5.

En varios aspectos, lo anterior constituyó el máximo de la influencia que Cicerón ejerció en el Medievo y el principio de un desarrollo que llegó más allá de la tradición medieval. En su *De otio religioso*, Petrarca define la soledad literaria y la reclusión monástica desde el mismo ángulo psicológico. Una vida tranquila, cómoda, libre de la ansiedad —afirma—, resulta tan dañina para el hombre solitario como para el hombre de mundo. La lucha y el esfuerzo son necesarios para probar los poderes de todo ser humano. La decadencia y caída del Imperio romano constituyen una prueba duradera de los peligros de la paz y la tranquilidad. Cuando Roma no tuvo ya que luchar por su existencia, la seguridad libre de cuidados y la sed de lujos y de placeres acabaron con las energías del pueblo romano.³⁵

Al referirse a la historia romana para probar la necesidad de la lucha interior, Petrarca revela la conexión sutil entre su idea del ocio activo y su noción del mundo cívico romano. Aquí, como en todo, se encuentra aún en terreno medieval, pero las semillas que ha dejado caer sólo esperan el viento propicio que las lleve a tierras más fértiles. Petrarca rechaza una vida de compromiso activo en la vida comunal y en los asuntos familiares, pero alaba la actividad intelectual en el *otium* con mayor intensidad de lo que nadie lo había hecho desde la época romana. Cuando su alabanza gana finalmente la aprobación de los ciudadanos activos, es que el tiempo era ya propicio para un regreso pleno a los antiguos valores romanos; en este punto, el lento proceso del cambio medieval experimenta una rápida transformación.

La vieja idea que se tiene del Renacimiento como un rompimiento relativamente súbito con la tradición medieval no estaba del todo equivocada, como podremos ver en otros contextos.³⁶ Pero sí lo estaba en la medida en que tal ruptura fue situada en fecha más temprana. Un ascenso verdadero de la vida intelectual tuvo lugar, de hecho hasta finales del siglo XIV; hasta que el humanismo de Petrarca fue trasplantado finalmente al medio cívico —primero y principalmente en Florencia.

VI

Coluccio Salutati, admirador de Petrarca y ardiente patriota florentino (canciller de Florencia de 1375 a 1406), fue el primero de los ciudadanos humanistas. En su juventud intentó objetar la idealización que hizo Pe-

³⁵ *De otio religioso*, edición de G. Rotondi, 1958, p. 20; en *Opera*, Basilea, 1581, p. 301. Sobre las consecuencias sobre el punto de vista histórico acerca del humanismo y el Renacimiento, véase el capítulo II, p. 29.

³⁶ Especialmente en el capítulo VII, p. 164, y en el IX, p. 194.

tarca de la vida en soledad por medio de un libro que llevaría el título *De vita associabili et operativa*, trabajo que no fue publicado nunca, mas la afinidad de Salutati con el espíritu cívico romano apareció pronto, en otra ocasión. De la misma manera como Petrarca inesperadamente se encontró cara a cara con el verdadero Cicerón gracias a su descubrimiento de la *Epistolae ad Atticum*, Cicerón fue revelado a Salutati en 1392 gracias al descubrimiento de las *Epistolae familiares*. Pero, en tanto que el goce inicial de Petrarca se transformó rápidamente en descontento, el canciller florentino honró aquellos rasgos ciceronianos que Petrarca consideró indignos de un filósofo: admiró el papel que desempeñó Cicerón en la vida política, su participación en las guerras civiles y su ansia de reconocimiento político.

¿No había dicho Cicerón que nadie debe permanecer en calidad de individuo privado cuando la libertad civil se halla en peligro? Salutati lo entendió bien y justificó las acciones de Cicerón durante las guerras civiles señalando que, de acuerdo con las *Noctes atticæ* de Gelio, Solón decretó en Atenas que un ciudadano que continuara llevando una vida privada en tiempos de agitación civil debería ser considerado desleal a su ciudad y expulsado de ella.³⁷

De este modo, Cicerón no había olvidado los deberes de un "hombre sabio" cuando tomó parte en la lucha por la libertad de la *Respublica*. Había actuado como un filósofo verdadero y como un ciudadano romano, igual que Bruto y Casio, ninguno de los cuales pensó que le era permitido retirarse a una vida de soledad cuando su mundo se encontraba en llamas.³⁸

Unos cuantos años después, uno de los discípulos de Salutati, Pier Paolo Vergerio, escribió una respuesta a Petrarca, a nombre de Cicerón, a su carta de acusación dirigida al Hades. Era la voz verdadera de un ciudadano romano que hablaba desde "los campos Elíseos". "¿Por qué te olvidaste del ocio que iba tan bien con tus años, tu fortuna y tu manera de vivir?" Había preguntado un indignado Petrarca a su maestro. "La naturaleza de mi *otium*, mi edad, mi posición y mi destino [hace Vergerio que conteste Cicerón] me demandaban vivir mi vida en medio de la

³⁷ Ep. VIII, 7, 1392, en el vol. 2 del *Epistolario* de Salutati, edición de Novati, p. 389; Ep. IX, 3 y 4, ambas escritas entre 1392 y 1394, en el vol. 3 del *Epistolario*, pp. 25 y 50.

³⁸ Para comprender el fondo del pensamiento de Salutati debemos recordar el episodio siguiente: cuando hacia 1377 uno de los principales patricios florentinos de la generación de Salutati, el jurista Lapo da Castiglionchio, el Viejo, escribió para su hijo un libro de enseñanzas paternales, mencionó en la introducción la *sentenza* de Cicerón-Macrobio del *Somnium Scipionis* en la que asegura hay un lugar en el cielo "al quale non può andare alcuno nè entrare per alcuna altra virtù, se non solo coloro che la loro Republica consigliano, ajutano e difendono". Véase Lapo da Castiglionchio, *Epistola a Bernardo suo figlio*, edición de L. Mehus, Bolonia, 1753, p. 2. Con respecto a la fecha del escrito de Lapo, véase Mehus, en su introducción, p. viii.

actividad." La filosofía y la cultura —insiste Vergerio-Cicerón— "no fueron hechas de modo que sirvieran a mi autosatisfacción, sino para ser empleadas en beneficio de la comunidad. Siempre me ha parecido que la filosofía mejor y más madura es aquella que habita en las ciudades y huye de la soledad [*philosophia quae in urbibus habitat et solitudinem fugit*]". Cicerón, escribe Vergerio, mantuvo la doctrina de que es más valioso "aquel que toma para sí los labores del Estado y los cuidados que exige la *salus omnium*". Así, el Cicerón de Vergerio sostiene que él trabajó en favor de la *Respublica* tanto tiempo como cualquier ciudadano podía hacerlo. Cuando César implantó su tiranía no se permitió a los ciudadanos romanos preguntar si se trataba de un gran hombre o "si estaba lleno de magnanimidad". Tuvieron que afrontar el hecho de que César había convertido al Estado —el cual "el derecho y el Senado" eran llamados a gobernar— en dependiente de la tolerancia o la crueldad de un solo hombre.³⁹

Poco antes de 1415 Leonardo Bruni, discípulo de Salutati y amigo de Vergerio, escribió su biografía de Cicerón —la biografía "clásica" durante el Renacimiento— sobre las mismas bases.⁴⁰ El libro llevó el título de *Cicero novus* debido a que se pretendía remplazar con él *Las vidas de Demóstenes y Cicerón* de Plutarco, que había sido traducido al latín poco antes⁴¹ y que le parecía a Bruni parcial hacia el orador griego. Mas el título *Cicero novus* encerraba también un significado más profundo. En contraste con "el viejo Cicerón" de la Edad Media y de Petrarca, este "nuevo Cicerón" del Renacimiento florentino no se le requería ya que asumiera la contradicción entre su carrera política, llena de pasiones calamitosas, y su provechosa vida de filósofo al abrigo de la soledad, sino que continuó la tendencia de pensamiento mostrada por el biógrafo italiano anónimo de principios del siglo XIV. El nuevo concepto que se tenía de Cicerón tenía como base el hecho de que se aceptara la unión ideal de la actividad del hombre de Estado y escritor latino.

Nadie que observe el legado literario de Cicerón [dice Bruni con admiración] podría creer que dispusiera de algún tiempo que dedicar al pueblo; y nadie que lea sobre sus actividades políticas, sus discursos, sus trabajos y sus luchas tanto en la vida pública como en la privada podría jamás imaginar que dispusiera del ocio necesario para dedicarlo a la lectura y la escritura.

³⁹ *Epistolario* de Vergerio, edición de L. Smith, *Fonti per la storia d'Italia*, vol. 74, 1934, p. 439 y ss.

⁴⁰ Bruni debe haber estado familiarizado con la carta ficticia de Cicerón del libro de Vergerio hacia el tiempo en que redactó su biografía, porque escribe con sorna en su *Ep.* IV, 4, fechada en Florencia el 2 de enero de 1416, edición de Mehus, vol. I, p. 111, que "no hace mucho tiempo en Arezzo" había visto una carta en la que Cicerón replicaba a Petrarca.

⁴¹ Por Jacopo Angeli da Scarperia.

Desde el punto de vista de Bruni, la explicación de esta ejemplar hazaña se halla en el descubrimiento de que las actividades políticas y literarias de Cicerón constituían dos facetas del mismo trabajo de una vida: la labor de un ciudadano romano por su patria. Uno no debe observar la vida de Cicerón —sugiere el *Cicero novus*— como si sus actividades políticas hubieran sido seguidas y, como fue, sustituidas en sus últimos años por los estudios filosóficos llevados a cabo en soledad. Más bien, debe uno entender que el hombre de Estado romano fue guiado, en todas sus ocupaciones, por su filosofía cívica. "Del mismísimo santuario de la filosofía tomó el conocimiento verdadero necesario en la administración de la República, así como las expresiones y las frases utilizadas en sus escritos y sus clases." Este doble compromiso proveyó a Cicerón de su fuerza.

A pesar de las grandes demandas que le exigía un Estado que dominaba el mundo, [era capaz] de escribir más que los filósofos cuya vida transcurre en el ocio y en el estudio y, paralelamente, a pesar de su preocupación intensa por el estudio y la escritura, era capaz de desempeñar más trabajo activo que aquellos que no llevan la carga de dedicarse a los asuntos literarios.

Ésta es la explicación del lugar que ocupa Cicerón en la historia. Su vida constituyó un logro doble para Roma: en su calidad de cónsul y orador sirvió a su Estado y como pensador y escritor creó una filosofía latina anteriormente desconocida para el mundo romano. "De este modo creo que él solo, entre todos los hombres, ha vivido a la altura de las dos tareas mayores y más difíciles".⁴²

A partir de entonces,⁴³ Cicerón enseñó a la Italia del Renacimiento dos cosas: que la obligación principal de un ciudadano es servir a su

⁴² "Ita solus, ut credo, hominum duo maxima munera et difficillima adimplevit". Bruni, en su "Cicero novus seu Ciceronis vita", en *Leonardo Bruni Aretino, humanistisch-philosophische Schriften*, p. 114 y ss.

⁴³ Una ampliación erudita del esbozo biográfico de Bruni —que revela, como el trabajo de Bruni, la madura conciencia histórica del siglo xv— fue la voluminosa biografía de Cicerón en el *Scriptorium illustrium latinae linguae Libri XVIII*, libros X-XVI, de Sicco Polenton. Con base en el concepto que tenía Bruni de Cicerón como su punto de partida, Sicco procura recoger cada uno de los hechos que conciernen a la carrera como escritor de Cicerón, orador y hombre de Estado, con el fin de hacer una biografía tan amplia como lo es la personalidad histórica de Cicerón. Personalmente dice que al principio no había pensado incluir una vida de Cicerón porque ya la había hecho, y muy bien, Bruni, pero que finalmente se sometió a las exigencias de su hijo y amigos. Para Sicco como para Bruni, el *otium* literario de Cicerón en su vejez no constituyó un refugio que nunca debió haber esquivado, sino uno al que volvió "cuando vientos y olas contrarios le impidieron navegar hacia el destino que se había fijado". Las actividades en el *forum* y en la *curia* fueron entonces remplazadas por los estudios filosóficos, "ut scribendo saltem prodesset quibus dicendo, ut soleret, bene consulere tempora prohiberent". Polenton, *Scriptorium*, en B. L. Ullman (editor), *Papers and Monographs of the American Academy in Rome*, vol. 6,

comunidad; y que la participación activa en los asuntos del Estado no debe necesariamente disminuir sus capacidades intelectuales; en realidad, debe estimularlas. Una generación después estas mismas ideas fueron utilizadas por Giannantonio Campano en su biografía de Enea Silvio Piccolomini (quien fuera más tarde el papa Pío II) para definir el significado de una de las grandes figuras del siglo. Resulta sorprendente, nos dice Campano, que a pesar de sus múltiples deberes pontificales Pío II haya encontrado tiempo para escribir y que, a la inversa, un escritor tan fecundo encontrara tiempo para sus actividades. Constituye una medida de la grandeza de este hombre que "como escritor haya logrado más que otros que no hicieron otra cosa en su vida que escribir".⁴⁴

Fue en los círculos cívicos, sin embargo, que estas ideas provocaron la respuesta más intensa. Quizás más que en cualquiera otra ciudad italiana, incluida Florencia, la Venecia del siglo xv se constituyó en la contraparte de la Roma de los días de Cicerón. Igual que aquella, la ciudad-Estado de Venecia era gobernada por patricios cuyas vidas eran empleadas en la administración de un vasto imperio mediterráneo y que intentaban combinar sus actividades políticas con una cultura cívica. En 1417, Francesco Barbaro, un antiguo adalid patricio del humanismo en Venecia, se dio cuenta de que una admiración benéfica por la cultura y las enseñanzas políticas de la Antigüedad había empezado a extenderse entre la aristocracia veneciana. Aun cuando sus ciudadanos podían hacerse más eficientes sin necesidad de ser enseñados, dijo, las lecciones y los ejemplos romanos podrían hacerlos "dirigentes más sabios y más valientes de su Estado". Y a un amigo suyo que había sido nombrado gobernador de Zara, en la Dalmacia veneciana, Barbaro le envió copia de una carta que trata sobre la administración de las provincias romanas, aquella que Cicerón escribió a su hermano Quinto. Aquellos de nosotros que leamos los escritos de Cicerón, subrayó Barbaro, quedarán en deuda con el escritor latino, por lo que prestaremos un mejor servicio a nuestra República.⁴⁵

Al año siguiente, cuando otro miembro de la nobleza veneciana, Leonardo Giustiniani, pronunció la oración fúnebre en honor del gran hombre de Estado veneciano Carlo Zeno, describió la vida del difunto en forma muy cercana a como lo hubiera hecho Cicerón mismo. Después de dedicar los años mejores de su vida al Estado, Zeno se retiró al *otium*

1928, xiv, pp. 265 y ss., 407-408. La versión final de *Scriptorum illustrium* fue escrita en 1437, de acuerdo con Ullman, p. xxxi.

⁴⁴ Berthe Widmer, *Enea Silvio Piccolomini in der sittlichen und politischen Entscheidung*, Basilea, 1963, pp. 20-21, a quien debemos este refuerzo de nuestros datos sobre el siglo xv, declara correctamente que aunque el conocimiento de Campano del *Cicero novus* no puede ser probado mediante indicios externos, la influencia del punto de vista de Bruni es inequívoca.

⁴⁵ R. Sabbadini (editor), *Centotrenta lettere inedite di Francesco Barbaro*, Salerno, 1884, núm. I.

v a los estudios humanistas. En estos estudios "ejerció la debida mesura de modo que nunca dejó de estar a disposición siempre que sus consejos eran necesarios al Estado o a sus amigos". Empleó *otium ad negotia*, alcanzando en ambos la perfección, de modo que permaneció siendo útil a su comunidad en su vejez. Fue en medio de esta atmósfera veneciana que Barbaro renovó la fórmula de Cicerón, proclamando que era la tarea de los ciudadanos humanistas venecianos "sacar a la filosofía de las oscuras profundidades del estudio [...] y llevarla a la línea de batalla y al centro del conflicto".⁴⁶

Florenia, la sede principal de la cultura cívica en el siglo xv, llevaría la renovación de la influencia romana de Cicerón a su climax. Poco después de 1400, los florentinos de viejo cuño comenzaron a quejarse de que la nueva generación estaba utilizando el *De officiis* de Cicerón para defender la tesis de que "la felicidad y la virtud están ligadas a la posición política y a la reputación". A los ojos de sus mayores, estos jóvenes olvidaban la verdad filosófica de que "la vida perfecta" es aquella de la paz de espíritu y la contemplación.⁴⁷ Sin embargo, estas protestas fueron inútiles. En el decenio de 1430-1440 Matteo Palmieri, el seguidor más cercano a Bruní entre los ciudadanos humanistas, iba a recrear la actitud cívica del *De officiis* en su totalidad. Lo mismo que había hecho san Ambrosio al principio de la Edad Media, cuando arregló un *De officiis* para el uso del clero (*De officiis ministrorum*), Palmieri hizo una adaptación del trabajo de Cicerón cortado a la medida de las necesidades de su siglo. Esta versión del Quattrocento llevó el título de *Vita civile* (*Vida cívica*).

Requeriría de mucho espacio seguir en detalle la restauración en el libro de Palmieri de la fe ciceroniana en la acción y los valores de la comunidad. En breve, Palmieri sostiene que la virtud en su sentido cabal jamás puede ser obtenida en la soledad. "Nunca sería perfecta a menos que fuera impugnada; la lealtad se reconoce no en aquellos libres de cargas sino en aquellos a quienes se confían grandes asuntos."⁴⁸ El capítulo del libro de Palmieri dedicado a sacar sus conclusiones, como hemos

⁴⁶ *Funebris oratio*, de L. Giustiniani, en Muratori, *Scriptores rerum italicarum*, vol. 19, col. 375 y ss; *Centotrenta lettere di Barbaro*, núm. 95; Card. A. M. Quirini (editor), *Francisci Barbari epistolae*, 1743, apéndice núm. 50. Si se desea ver el texto de Cicerón que sirvió como modelo, véase la p. 92, *supra*.

⁴⁷ Cino Rinuccini, *Invettiva contro a certi calunniatori di Dante... Petrarcae... Boccacci*, en A. Wesselofsky, *Il Paradiso degli Alberti*, Bolonia, 1867, vol. 1, parte 2, ap. 17, p. 314. Mayores detalles en el capítulo vi, p. 121.

⁴⁸ Estudios más completos de la *Vita civile* pueden hallarse en los capítulos vi y ix. En fecha reciente un útil compendio del trabajo ha sido provisto por August Buck en "Palmieri als Repräsentant des Florentiner Bürgerhumanismus", en *Archiv für Kulturgeschichte* 47, 1965, reimpresso en Buck, *Die Humanistische Tradition in der Romania*, Bad Homburg, v. d. H., 1968, pp. 253-270. Los primeros párrafos de la *Vita civile*, en los que Palmieri define la unión ideal de una vida civil y una dedicada a los estudios, repiten casi literalmente, aunque sin saberlo, las palabras introductorias del *De oratore*.

visto en otro contexto,⁴⁹ es profundamente impresionante, dado que reúne la visión del *Somnium Scipionis* con las doctrinas del *De officiis*. Transfiere el sueño de Escipión al medio florentino. En lugar de Escipión el Africano, el Joven, Dante (quien en su calidad de caminante por el Cielo y el Infierno se halla mejor calificado para informar sobre las recompensas otorgadas a las almas después de la muerte y, así, sobre los postreros valores de la vida) recibe un mensaje de la otra vida que le llega en el campo de batalla de Campaldino el día de una de las grandes victorias florentinas. Este mensaje no son sino las enseñanzas ciceronianas tomadas del *Somnium Scipionis*.

He visto en el cielo [dice el amigo de Dante caído en batalla y vuelto a la vida por una corta hora] las almas de todos los ciudadanos que han gobernado sus Estados en forma justa, y de entre ellos he reconocido a Fabricio, Curio, Fabio Maximo, Escipión, Metelo y muchos otros que por el bienestar de su país se olvidaron de ellos mismos y de sus bienes. [Ellos le enseñaron que] ningún trabajo humano es más valioso que la preocupación por el bienestar de la patria, el sostenimiento de la città y el mantenimiento de la unidad y armonía en una comunidad ordenada conforme a derecho.⁵⁰

De las bibliotecas y estudios donde fueron leídos los diálogos de Cicerón y adaptados a las necesidades florentinas, pasamos ahora a la Piazza della Signoria, centro de la vida política de Florencia. Allí, en 1427 el *capitano del popolo* —quien era, como sabemos, el romano Stefano Porcari— pronunció una pieza oratoria ante las autoridades públicas. El capitano había sido siempre un ciudadano de otra ciudad que ocupaba su alto cargo por un periodo limitado; sin embargo, Porcari podía servir como vocero de Florencia debido a que, por admisión propia, sus ideas se hallaban profundamente en deuda con su presente lugar de residencia. Su discurso estuvo lleno de admiración hacia el Estado, la prosperidad y el espíritu cívico de Florencia. En tal medio, dijo el *capitano del popolo*, el ciudadano debe considerar que debe su felicidad y sus posesiones materiales e intelectuales totalmente a su comunidad. Aun en la soledad, ningún buen ciudadano debe olvidar su deber de gratitud. Porcari recordó el ejemplo de Escipión el Africano, el Viejo, al citar su paradoja sobre su incansable actividad en el ocio, tal como fue manejada por Cicerón. En el discurso, todas las modificaciones medievales y monásticas a las palabras de Escipión quedan olvidadas. Los humanistas del siglo xv interpretaron a Cicerón como sigue: la expresión de Escipión quiere decir que, en el silencio de su soledad, "estaba acostumbrado a pensar en los dones incomparables y gloriosos que había recibido de la comunidad."

⁴⁹ Véase el capítulo I, p. 25 y ss.

⁵⁰ *Vita civile*, edición de Gino Belloni, Florencia, 1982, pp. 201 y ss y 208.

De este modo espoleaba sus energías con el fin de ser merecedor de tales dones gracias a sus hazañas y esfuerzos continuos".⁵¹

Esta inflexible interpretación cívica no sólo seguía la dirección que el hombre de Estado romano Cicerón había indicado sino que, en realidad, iba más allá de las ideas expresadas en el *De officiis*. Cualquiera que esté familiarizado con el largo proceso histórico que hemos estado revisando no puede sino reconocer la llegada de una edad más afín con la de la Roma antigua que todos los siglos de la Edad Media. La idea de Petrarca acerca de Escipión, descubriendo tras sus victorias que los estudios filosóficos hechos en el aislamiento deben tener un rango igual o incluso más elevado para la mente noble que las victorias y los honores, pierde su fuerza en el siglo xv. Cuando no se la interpretaba como la historia ejemplar de un ciudadano volviendo a sus deberes cívicos con fuerzas renovadas tras una pausa dedicada a la meditación y al estudio en soledad,⁵² la antigua imagen de Escipión buscando refugio en la soledad fue también abandonada en favor del ideal de una cultura cívica que no necesitaba de lecturas o del retiro contemplativo después de los periodos de acción, sino que más bien se desarrollaba a través de las actividades de la vida diaria.

Fue Pier Paolo Vergerio quien dirigió por primera vez este enfrentamiento en contra de la idea ciceroniana del "ocio" de Escipión. En su libro *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* (que es el primer bosquejo totalizador de la pedagogía humanista, y que fue escrito en 1402 tras una larga residencia en Florencia), el *otium* de Escipión es citado como un ejemplo que no debe ser seguido por los hombres comunes y corrientes. Tras una vida de actividad excepcional, Escipión el Africano, hombre de virtudes únicas, pudo retirarse en busca de la soledad a una edad avanzada; "sin embargo, aquel [...] que sabe cómo guardar su soledad en medio de la turbulencia de las multitudes, su paz interior en medio de la acción, no me parece que tenga menos valor". El consejo de Vergerio era mantener la elasticidad natural en el marco de la vida diaria haciendo ejercicios gimnásticos o dedicándose a la caza o la pesca; si se hace esto, el retiro sería superfluo. La imagen de Escipión

⁵¹ Editada (pero por error atribuida a otro autor) en *Prose del giovane Buonaccorso da Montemagno*, 1874, p. 13. Sobre la autoría de Porcari véase G. Zaccagnini, en *Studi di letteratura italiana* I, 1899, p. 339 y ss. En otro discurso pronunciado en la piazza, Porcari cita también in extenso el dictum del *Somnium Scipionis* de que se les reserva en el cielo un lugar especial a aquellos que han trabajado en favor de sus Estados porque para Dios nada es "acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur", *Prose del giovane*, p. 93.

⁵² Véase Guarino da Verona, *Ep.* 681, anterior a 1441, en *Epistolario*, edición de Sabbadini, vol. 2, p. 272, cuando Escipión y Laelio buscan reposo en el campo, "nec ut laborem ligerent et inertiae sese dederent eos id facitasse constat, sed ut recentiores et ad novum laborem instauratiores se redderent otiantur".

renovando sus fuerzas en la soledad fue remplazada por la de Catón, pues éste, escribió Vergerio, se dedicó a sus estudios en medio de los asuntos públicos y aprendió a estudiar en la Curia mientras el Senado estaba reunido. De este modo se hizo capaz no sólo de dar consejos prácticos sobre los problemas del momento sino también de sentar las bases de los principios políticos que beneficiarían a su patria para siempre.⁵³

¿Qué era este ideal humanista del siglo xv sino la antigua doctrina expresada por el orador Marco Craso en la obra de Cicerón *De oratore*? "Lo que no puede aprenderse rápidamente —había dicho Craso— nunca podrá ser aprendido".⁵⁴ En consecuencia, el ciudadano no debía retirarse de sus deberes cívicos en favor del aislamiento de sus estudios, se afirma en *De oratore*; sus conciudadanos nunca deberían darse cuenta de que se dedicaba al estudio.

En 1421 fue descubierto un texto completo del *De oratore* en la biblioteca de la catedral de Lodi, en el norte de Italia. A partir de entonces las palabras de Craso que, como muchas otras, faltaban en los manuscritos conocidos en la Edad Media fueron leídas nuevamente.⁵⁵ El redescubrimiento del texto completo *De oratore* dio lugar al desarrollo de principios nuevos en la pedagogía del Renacimiento y ayudó a conducir una reinterpretación histórica de Dante: Cicerón, cuya fuerza radica en su poder de evocación de las grandes figuras de la historia romana, enseñó a los ciudadanos florentinos la manera de mirar a las grandes figuras de su propio pasado. Visto a la luz de las ideas ciceronianas y presentado en términos ciceronianos, Dante llegó a simbolizar para los florentinos los valores más altos de la vida de un ciudadano.⁵⁶

Para el siglo xiv, Dante había sido un filósofo apartado del mundo ordinario. El cronista Giovanni Villani⁵⁷ había escrito que era "presuntuoso y reservado debido a sus conocimientos y desprovisto de gracias, tal como son los filósofos, y no muy bueno para conversar con las personas no instruidas".⁵⁸ Además, Boccaccio había reprochado al poeta floren-

⁵³ "Unde nimirum et in rem praesentem, et in omne tempus saluberrima patriae consilia dictabat". *De ingenuis moribus*, A. Gnesotto (editor), en *Atti ei memorie della R. Accad. di Padova* 34, 1918, pp. 119 y 142. Sobre la opinión de Cicerón sobre Catón véase la p. 101, *supra*. Con respecto a la fecha de publicación de *De ingenuis moribus*, véase mi *Crisis*, 2ª edición, p. 494, nota 20.

⁵⁴ "...ut, nisi quod quisque cito potuerit, numquam omnino possit perdiscere". *De oratore*, III, pp. 22, 82-83, 89. Sobre lo que escribió Cicerón sobre Craso véase la nota 60 de este capítulo.

⁵⁵ Los párrafos 18-109 del libro tercero de *De oratore* no fueron conocidos en la Edad Media. Véase R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, vol. 1, 1905, pp. 100 y 218.

⁵⁶ Como ya lo esbocé brevemente en el capítulo 1, p. 19 y ss.

⁵⁷ Giovanni Villani escribe sobre Dante en su *Cronaca*, libro IX, p. 136.

⁵⁸ Que el punto de vista de Villani refleja una actitud típica de la Florencia de su época se confirma con lo que escritores del Trecento nos dicen sobre el amigo de Dante, el culto

tino no haber mantenido la vida retirada del filósofo, y en su biografía de Dante describe sus desgracias como las de un filósofo que olvidó en la atmósfera cívica de Florencia "qué obstáculo a una vida de estudio son las mujeres" y que la filosofía no podía sentirse a gusto en una mente inquieta por la ambición política. De este modo, Dante había perdido su paz intelectual a través del matrimonio y había entrado en el *Maelstrom* de los cuidados públicos y domésticos.⁵⁹

La considerable renovación de los ideales cívicos en el siglo xv llevó a Leonardo Bruni a reconstruir la carrera política de Dante y su desempeño en el ejército de ciudadanos durante la batalla de Campaldino. La *Vita di Dante*, escrita por Bruni en 1436, no sólo hace hincapié en estos aspectos de la vida del poeta, sino que apunta también que éste tenía esposa e hijos, igual que cualquier ciudadano. Los grandes filósofos —Aristóteles, Cicerón, Catón, Séneca y Varro—, escribió Bruni en su *Vita*, fueron cabezas de familia y sirvieron a sus respectivos Estados. Petrarca había vivido para sí mismo. La vida de Dante podía enseñar a los ciudadanos que el verdadero trabajo intelectual no conduce necesariamente a la soledad ociosa. Después de la batalla de Campaldino, Dante "se dedicó a sus estudios con más celo que nunca; sin embargo, no desdeñó el trato con sus conciudadanos. Y fue una cosa maravillosa que, pese a que Dante estudió continuamente, nadie hubiera tenido la impresión de que lo estaba haciendo".⁶⁰

Y aquí [dice Bruni] me gustaría corregir el error de mucha gente ignorante que piensa que no es estudiante aquel que no se encierra en la soledad y el ocio. Entre quienes permanecen en sus casas apartados de la sociedad humana nunca he visto uno que supiera contar hasta tres. Una mente superior y distinguida no necesita de tales grilletes, por el contrario, la conclusión más acertada es que cualquiera que no encuentra su expresión enseguida nunca lo hará.⁶¹

poeta Guido Cavalcanti, quien en la crónica de Compagni es llamado un "giovane gentile, cortese, ardito, ma sdegnoso e solitario e intento allo studio" (las cursivas son mías); en el *Decamerone* de Boccaccio, novella VI, p. 9, Cavalcanti es descrito como "molto astratto dagli uomini".

⁵⁹ Los reproches de Boccaccio a Dante pueden ser encontrados en su *Trattatello in laude di Dante*, lo mismo que en su *Compendio della origine, vita, costumi e studii di Dante*.

⁶⁰ Recordamos que Cicerón informó de Marco Craso que "no da a los demás la impresión de que está estudiando cuando se encuentra dedicado a sus estudios filosóficos" y que él mismo (Cicerón) "ha estado estudiando filosofía muy en serio al mismo tiempo en que parecía que menos lo hacía". Véase p. 101, *supra*.

⁶¹ "E era cosa miracolosa, che studiando continovamente, a niuna persona sarebbe paruto, che egli studiassse [...]. Anzi è vera conclusione e certissima, che quello, che non appara tosto, non appara mai". Bruni, *Le vite di Dante e di Petrarca*, en Bruni, *humanistisch-philosophische Schriften*, p. 53 y ss.

De este modo, al crear una imagen nueva de Dante, Bruni retrotrajo las ideas, e incluso algunas de las palabras, del *De oratore*, no sólo mediante la imitación de un modelo literario, sino extendiéndolas y transformándolas bajo la influencia de la *naïve* aunque poderosa autoconfianza de la Florencia del siglo xv. Tales nociones ciceronianas reforzadas sobre la conducta adecuada de los ciudadanos influirían sutilmente, en adelante, a los florentinos siempre que consideraran a sus grandes hombres. Cuando Poliziano escribió a Piero de' Médicis preguntándole las cualidades que hicieron grande a Cosme, lo elogió no sólo por no haber estado nunca sin hacer nada y realizar en cambio innumerables cosas, sino en especial por haber sido capaz de dar a los demás la impresión de que "no tenía nada qué hacer".⁶²

VII

No mucho después de que Poliziano hubiera trazado su cuadro de Cosme de Médicis, la vena cívica del pensamiento florentino comenzó a debilitarse bajo los efectos del neoplatonismo en ascenso. Durante el periodo en el cual Marsilio Ficino fue el filósofo principal de Florencia, la actitud hacia Cicerón en su calidad de abanderado reconocido de los valores romanos comenzó a cambiar en los círculos intelectuales. En las *Carnaldulensian disputationes*, una obra llena de considerables alusiones neoplatónicas escrita a mediados del decenio 1470-1480, la vida de contemplación filosófica es nuevamente valorada por encima del compromiso en la *vita activa politica*. Al comparar ambas formas de vida, Landino saca en conclusión que los logros alcanzados por Cicerón resultan ejemplares bajo cualquier norma, pero que los variados resultados que obtuvo en sus trabajos nos permiten escoger. Uno no puede negar que la humanidad se encuentra en deuda con Cicerón no sólo por la posición que tomó ante Catilina o Antonio o por sus esfuerzos en restaurar la libertad de sus conciudadanos, sino también por su labor intelectual desarrollada mientras vivía

lejos de los asuntos políticos y dedicado enteramente a investigaciones importantes [...]. La diferencia entre sus acciones notables y sus inspiradas investigaciones se hace, en consecuencia, evidente: con las primeras sirvió sólo a un Estado, con las segundas educó a todos aquellos que saben leer latín. Por medio de sus prudentes consejos se las arregló para proteger a su Estado de

⁶² "Non cessat [...] et cum tam multas res agat, deesse tamen videtur quod agat." En una carta publicada en Angelo Fabroni, *Magni Cosmi Medicei Vita*, vol. 2, Pisa, 1788, p. 251.

las amenazas del momento, mas lo que escribió como resultado de sus meditaciones e investigaciones resulta importante para todas las épocas.⁶³

A los ojos de Landino —y probablemente a los ojos de muchos de los integrantes del círculo de Ficino— la vida de Cicerón nos enseña que

aquellos que gastan su vida en la actividad son, ciertamente, útiles, pero sólo para sus contemporáneos y, a lo más, por un tiempo corto. Sin embargo, aquellos que sacan a la luz la naturaleza oculta de las cosas serán siempre de utilidad. Las hazañas no sobreviven, pero el pensamiento vive a lo largo de los siglos; es inmortal y tiene el sabor de la eternidad.⁶⁴

Lo que resulta más notable de esta reacción, viniendo de un escritor de finales del Quattrocento florentino, es no preguntarse si las experiencias de Cicerón como hombre de Estado en activo y como ciudadano no delimitan el pensamiento latino y dan a sus escritos su fuerza y profundidad características. Es como si Landino hablara de dos pueblos distintos. Por primera vez, una regresión grave amenazaba el prolongado proceso histórico hecho en el camino de lograr un dominio más completo de la naturaleza humana en su forma de reaccionar ante los desafíos de la vida.

El neoplatonismo, que constituyó un elemento contante en el pensamiento renacentista a partir de entonces, nunca se enseñoreó totalmente del escenario florentino o del más amplio, el italiano. En realidad, la generación de Maquiavelo reaccionó violentamente en contra de la devaluación neoplatónica del mundo de la vida activa y el compromiso social. Las tradiciones del humanismo de principios del Quattrocento en ningún momento fueron abandonadas del todo y, en especial, la vida y obra de Dante siguieron siendo para los lectores y escritores del Renacimiento el epitome de lo que el ideal ciceroniano del ciudadano parecía parangonar. La biografía de Dante escrita por Bruni circuló más amplia-

⁶³ "At vide, quid inter illas praeclarissimas actiones et has divinas speculationes interest! Illis enim uni civitati profuit, his vero omnibus, qui latine norunt, praecepta tribuit; illis, quae consilio et prudentia egit, maxima quae tunc urgebant pericula propulsavit, quae autem investigando litteris mandavit, in omne tempus prospiciunt, ut non modo praesentibus et qui tunc vivebant consuleret, sed et iis, qui haecenus per tot iam saecula fuerunt, et iis, qui posthac futuri erunt, ad bene beateque vivendum praecepta reliquerit." *Quaestiones camaldulenses*, "Liber primus de vita contemplativa et activa", Peter Lohe (editor), Florencia, 1980, pp. 43-44. Véase también el perspicaz tratamiento de estos pasajes en E. Garin, *L'Umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*, edición nueva, Bari, 1964, p. 101 y ss.

⁶⁴ "Quapropter ex his sic universus locus concluditur: qui in actionibus versantur, prodesse quidem, sed aut ad praesens aut ad breve tempus, qui autem naturam rerum in obscuro abdita in lucem nobis proferunt, eos semper profuturos. Actiones enim una cum hominibus suum finem sortiuntur. Speculationes autem cuncta saecula vincendo immortales perdurant et aeternitati aequantur." *Quaestiones camaldulenses*, loc. cit.

mente y fue usada en forma más frecuente que cualquier otro escrito de principios del Renacimiento. Casi todos los biógrafos del poeta se apoyaron considerablemente en Bruni a lo largo de los siglos xv y xvi; Giannozzo Manetti en la época de Cosme de Médicis; Giammario Filelfo y Cristóforo Landino en el mismo periodo del neoplatonismo florentino, y Alessandro Vellutello de Lucca, el bien conocido comentarista de la *Divina comedia*, durante la primera mitad del siglo xvi.⁶⁵ Todos estos escritores aceptaron la idea de Dante como un símbolo de unión entre el pensamiento y la acción, la vida dedicada al estudio y la vida civil. Todos dependían, a través de Bruni, del *De oratore* de Cicerón.

Después de quince siglos, el ideal que Cicerón había forjado para los ciudadanos romanos fue de este modo restaurado y recreado en la Florencia del siglo xv en la imagen del poeta florentino.

A vida de Dante de
Leonardo Bruni

⁶⁵ De acuerdo con Vellutello, Filelfo simplemente había transcrito a Bruni; Landino había tenido mucha confianza en la "leggerezze", mas Bruni hizo sus juicios "da vero istorico". De hecho, Vellutello siguió a Bruni tan de cerca en su *vita* de Dante —como lo piensa Michele Barbi, *Della fortuna di Dante nel secolo xvi*, Pisa, 1890, p. 81—, "da trascriverlo poco meno che a parola dal principio alla fine".

VI. EL RESURGIMIENTO FLORENTINO DE LA FILOSOFÍA DE LA VIDA POLÍTICA ACTIVA*

I

LO QUE separó a los humanistas florentinos de aquellos que no vivían en Florencia no fue tanto su recuerdo del espíritu cívico de Cicerón sino el resurgimiento total de la clásica filosofía de la vida política activa, resurgimiento que en ocasiones fue aún más allá, debido a su firmeza, del modelo griego o romano. Este proceso se inició con la generación siguiente a Petrarca, de la que Coluccio Salutati fue la principal figura florentina.

Decir que Salutati fue el primero en dar expresión literaria al pensamiento de que una vida dedicada a las actividades cívicas y políticas tenía igual valor que la *vita solitaria et contemplativa* sería una exageración,¹ pues esto sería menospreciar el hecho de que la reivindicación de la *vita activa politica* hecha por Salutati no llegó a convertirse en parte integral de su filosofía y que no figura en los lugares apropiados, esto es, en sus tratados sobre la moral. En lugar de eso, la encontramos en sus cartas, en el momento en que sus rivales literarios o sus amigos se adhieren, de manera demasiado insistente, a las formas tradicionales de pensamiento.² Nada demuestra mejor las limitaciones de su defensa que el hecho de saber que en 1372, cuando aún vivía Petrarca, Salutati empezó a escribir un tratado, *De vita sociabili et operativa*, ya sea con el fin de oponerse al *De vita solitaria* de Petrarca o con la intención de ampliar el

* Escrito originalmente en italiano y publicado con el título de "La rinascita dell'etica statale romana nell'umanesimo fiorentino del Quattrocento" en la revista *Civiltà Moderna*, 7, Florencia, 1935. Esa versión incluía seis páginas introductorias con una remembranza de Cicerón, desde la Antigüedad hasta principios del Renacimiento, omitida ahora por ser considerada redundante tras la presentación más extensa del mismo tema que se hace en el capítulo V. Las últimas ocho páginas, que tratan sobre la memoria de Catón de Utica desde el Trecento al Cinquecento, han sido excluidas en forma semejante de la versión actual, que es una traducción de la mayor parte de lo que restaba del ensayo, y que en ocasiones difiere en la importancia que se da a ciertos temas y en la manera como son formulados pero que, de otra forma, repite el original tal como fue concebido inicialmente.

¹ Lo que sigue cambia, en cierta forma, el punto de vista de la posición histórica de Salutati dado en la versión italiana de este ensayo en 1935.

² Ya he señalado las diversas y graves limitaciones de la apología de Salutati a la *vita activa politica* en la segunda edición de la *Crisis*, 1966, en una sección añadida al capítulo que trata de Salutati y de Cino Rinuccini, en especial las pp. 106 y ss.

horizonte de la obra de éste. Posiblemente a causa de que la preferencia religiosa por la vida contemplativa y a que la identificación tradicional de la contemplación religiosa con los puntos de vista del estoicismo medieval aún pesaban demasiado, Salutati nunca terminó este libro y, en su lugar, presentó en 1381 una pieza de escritura completamente distinta titulada *De saeculo et religione* (*Sobre la vida secular y la religiosa*). Dado que fue escrita como guía espiritual para un amigo que había ingresado a un monasterio, no puede ser considerada característica de los valores que Salutati consideraba válidos para la existencia de un laico. Sin embargo, una generación después, ningún escritor florentino de jerarquía podría haber pensado que era necesario, o incluso admisible, describir el mundo secular y el cívico en tono de desdén extremo, como lo hizo Salutati, con el fin de exaltar, en contraste, la tranquilidad y la inquebrantable paz de espíritu encontrada en el aislamiento monástico del *saeculum*.

Tales vacilaciones y retrocesos muestran que, en aspectos esenciales, Salutati fue un escritor precursor del Quattrocento, o al menos una figura de transición;³ no obstante, esto no debe hacernos subestimar el hecho de que su correspondencia muestre la primera oposición firme de un ciudadano de una ciudad-Estado italiana a la antigua práctica de abogar en favor de la *vita contemplativa*. Las réplicas de Salutati a sus adversarios y a las advertencias de sus amigos fueron hechas con intenciones más serias que los mordisqu coastos juveniles de Petrarca a los valores tradicionales.⁴ Resulta muy aleccionadora, por ejemplo, la ocasión en que un amigo de Salutati, que era un notario de Siena, penaba por la pérdida de sus seis hijos en una epidemia y daba voces a su deseo de abandonar las miserias de este mundo y convertirse en monje, pese al hecho de que había sido llamado por la comuna de Siena para servir en un cargo público. "No des lugar a un impulso momentáneo y dejes tus antiguas actividades [le aconseja Salutati]. Te equivocarías al creer que la paz de la soledad monástica te conduce necesariamente a Dios por un camino seguro y recto." Puede ser cierto que la vida en el claustro ha probado ser la mejor selección para determinados monjes que fueron llevados a ella por la caridad cristiana más que por la fatiga o la desesperación. Sin embargo, muchos otros han descubierto una vía no menos segura, incluso aún más, en la "negociosa et associabilis vita". Le parece a Salutati que la actividad honrada continúa siendo "algo sagrado e incluso más sagrado que el ocio en soledad [*sanctum forte et sanctius quam solitarium ociari*], puesto que el santo retiro al campo lo beneficia sólo a

³ Ha sido ahora descrita de manera magistral bajo esta forma en Ronald Witt, *Hercules at the Crossroads: The Life, Works, and Thought of Coluccio Salutati*, Durham, 1983.

⁴ Véase mi última valoración de tales ejemplos tomados de la juventud de Petrarca en *Florilegium Historiale: Essays Presented to Wallace K. Ferguson*, Toronto, 1971, p. 28 y ss.

uno, como dice san Jerónimo, uno de los Padres de la Iglesia, pero la santidad activa modela la vida de muchos al sentar ejemplos para una multitud".⁵ Pocos años después, cuando Pellegrino Zambecari, canciller de Bolonia y discípulo de Petrarca que había permanecido siendo partidario firme del estoicismo del siglo XIV, intentó persuadir a su colega florentino de que aun desde un punto de vista moral un tipo de vida más elevado podía ser alcanzado en *solitudo*, Salutati contestó con una pregunta: puesto que de acuerdo con la fe cristiana el hombre está destinado a obtener la beatitud eterna, ¿por qué la naturaleza lo ha creado como un animal político y social, como si la vida en compañía de sus camaradas resultara incapaz de proveer otra senda hacia la salvación?⁶

En el umbral del nuevo siglo (en 1401), Salutati defendió la cultura humanista secular en su correspondencia, dentro de las mismas líneas. El monje camaldulense Giovanni da Samminiato se había opuesto a los nuevos estudios desde el punto de vista monástico. "Con tu declarada *sancta rusticitas*, [contestó Salutati], resultas de utilidad sólo a ti mismo y a unos cuantos de tus hermanos. Mi intención es la de ser útil a un círculo amplio de conciudadanos. El retiro de la vida puede ser el más 'seguro' camino puesto que, como en el *saeculum*, el alma se encuentra a sí misma entre otras cosas apartadas de Dios; pero Dios puede estar más cercano en medio de la actividad mundana, en los escritos de los paganos, en todos los lugares donde existe un brillo de verdad aunque se halle sepultada entre numerosos errores. Al escapar de la vida secular el hombre sirve solamente a sí mismo."⁷

Cuando uno examina esta nada común reacción de un canciller de Florencia en los principios del Quattrocento, uno tiene el sentimiento de que, tras el decurso de mil años, ha reaparecido una época que es capaz de responder al llamado a la actividad y de respetar la realidad de una vida que ejemplifica la ética enseñada en *De officiis*. De hecho, podemos echar un vistazo inicial al resurgimiento del interés por las ideas del mismo libro en la generación de Leonardo Bruni que comenzó a hacer valer sus méritos a principios del nuevo siglo. Algunos integrantes jóvenes de esa generación creían que el diálogo de Cicerón enseñaba que la virtud y la felicidad verdaderas podían ser alcanzadas mediante una vida de participación en los cargos y honores de la comunidad y que, en consecuencia, no era necesario privarse de los bienes mundanos y de los placeres sensuales. Ya nos hemos encontrado con esta reacción en las censuras

⁵ "Sancta quippe rusticitas solum sibi prodest, ut ille [san Jerónimo] ait. Negociosa vero sanctitas multos edificat", en Salutati, *Epistolario*, F. Novati (editor), *Fonti per la Storia d'Italia*, vol. 2, p. 453; *Ep.* VIII, p. 19.

⁶ Salutati, *Ep.* IX, p. 4, 1392-1394, en *Epistolario*, vol. 3, p. 50 y ss.

⁷ *Ibid.*, p. 542 y ss; *Ep.* XII, 20, 21 de septiembre de 1401.

dirigidas por Cino Rinuccini, representante de la moral y la actitud intelectual de la antigua generación en contra de un círculo humanista de jóvenes que pensaban que tal era precisamente la postura expresada en *De officiis*.⁸ Ellos parecían haber olvidado —advierte Cino— que "la felicidad humana [...] no reposa en la riqueza, en los honores o en las delicias materiales, sino en el manejo de la virtud perfecta, en la vida perfecta que se dedica a la contemplación una vez que las pasiones han sido reprimidas y uno se basta a sí mismo..."⁹

Las nuevas ideas sobre la vida se extendieron a pesar de su incompatibilidad con los valores largamente aceptados, y con ellas se extendió la filosofía de la vida política tal como es expuesta en *De officiis*. Treinta años después de Rinuccini, la ética cívica fue revivida en su totalidad por Matteo Palmieri, cuya guía florentina a la moralidad cívica, titulada por apropiadamente *Vita civile*, fue trazada siguiendo el modelo de *De officiis*. De este modo, la *vita civilis* nuevamente llegó a ser el modelo en lugar del ideal del sabio filósofo. Como lo expresa el diálogo de Palmieri, el fin de la *vita civilis* es la "vida proba de aquellos ciudadanos virtuosos con los que el hombre vivió a menudo en la Tierra en el pasado y con los cuales él será capaz de vivir en el futuro".¹⁰ Lo mismo que en *De officiis*, esta "vida proba" de los ciudadanos comprometidos en los asuntos comunales rechaza los conceptos filosóficos de Platón. Ya desde su prefacio Palmieri establece el siguiente principio:

He decidido no describir la imaginada perfección de ciudadanos que nunca han sido vistos sobre la faz de la Tierra y que como Platón y otras mentes nobles los describen y juzgan, son perfectos en virtud y sabiduría porque han sido descritos genéricamente y en abstracto más que haber sido vistos en carne y hueso.¹¹

Pero, entonces, ¿qué debe hacerse con el concepto neoplatónico de una jerarquía de las virtudes transmitida a los primeros humanistas del

⁸ Véase la nota 47 del capítulo v.

⁹ "...felicità umana [...] non è nelle ricchezze nè negli onori nè ne' diletti corporale, ma è nell'operazioni della virtù perfetta, nella vita perfetta, nella quale, modificate le passioni, attende poi alle contemplazioni, che è contenta di se medesima compognendo leggi a ben vivere", Cino Rinuccini, *Invettiva contro a certi calunniatori di Dante... Petrarca... Boccacci*, en A. Wesselsky, *Il paradiso degli Alberti*, Bologna, 1867, vol. 1, parte 2, ap. 17, p. 314. Sobre Cino Rinuccini disponemos ahora del muy informativo documento de G. Tanturli, "Cino Rinuccini e la scuola di Santa Maria in Campo", *Studi Medievali*, 3ª serie, 17, 2, 1976, pp. 625-674.

¹⁰ "...l'approvata vita de' civili virtuosi coi quali più volti s'è vivuto et potre' vivere in terra", Palmieri, *Vita civile* [autógrafa], Cod. Biblioteca Nacional de Florencia, Centr. II, IV 81 y ss; hay ahora una edición crítica hecha por Gino Belloni, Florencia, 1982, p. 7.

¹¹ "Diliberai non volere fingere la immaginata bontà de' non mai veduti in terra cittadini, i quali, da Platone et più altri nobilissimi ingegni considerati et finiti di virtù et sapientia perfecti, più tosto sono per specie et figura dipinti che mai in carne veduti", *ibid.*

Renacimiento a través del *Somnium Scipionis* de Macrobio y aceptado en la *De vita solitaria* de Petrarca? Palmieri aprendió de esta idea que existen otras clases de experiencia humana igualmente valiosas, además de la vida de comunidad que deseaba revalorar; que uno no debe distinguir sólo "cuatro tipos de virtud" sino que debe aprender a colocarlas en escala ascendente: "virtudes cívicas, virtudes expiatorias, virtudes de los espíritus ya purificados y virtudes ejemplares o puramente divinas". Pero fue más allá del hilo de pensamiento que Petrarca intentó seguir.¹² El estadio de "virtù d'animo già purgato", se declara en la *Vita civile*, es "como las cosas divinas e inadecuado para el hombre" y, en consecuencia, debe excluirse de toda decisión práctica. Asimismo, Palmieri sostiene que aunque la vida en soledad, lugar de nacimiento de las virtudes expiatorias, eleva el espíritu y nos hace "conoscitori delle cose divine", también nos aparta de "toda acción pública" y nos adiestra para "no servir a ningún uso en la sociedad de los mortales" y a "estar preocupados sólo por [nuestra] salvación". Vista bajo esta luz, la idea neoplatónica de una jerarquía de valores no sólo permite llegar a la conclusión de que cualquiera de los diversos estilos de vida y estados del alma puede conducirnos a la felicidad y a lo divino —lo que ya había sido determinado por Petrarca—; muestra también que la vida cívica debe preceder cualquier ascenso a las virtudes de la vida contemplativa. Uno podría decir, en consecuencia, que la vida contemplativa se coloca *bajo* el compromiso cívico debido a que es "postposta a questa". Palmieri termina haciendo suyas las palabras del *Somnium Scipionis*:

Permanece el hecho de que uno no puede hacer nada en la Tierra que sea más caro o más agradable a Dios que gobernar justamente y administrar las congregaciones y las multitudes de hombres que se hallan unidos por la justicia. Es por esta razón que Dios prometió a los gobernadores justos de las ciudades y a los custodios de la patria un lugar especial en el cielo, donde vivirán en beatitud eterna junto con sus santos.¹³

El paralelismo entre el pensamiento florentino y el ciceroniano no termina aquí. Cicerón, para utilizar su propio simil, había deseado sacar

¹² Véase mi comentario sobre la jerarquización de las virtudes en Petrarca y Plotino, en *Florilegium historicale*, p. 29.

¹³ Palmieri, *Vita civile* [autógrafa], ff. 21b-22b, edición de Belloni, p. 45 y ss. En lo que respecta a la fecha de la *Vita civile*, pocas dudas hay de que fue escrita hacia finales del decenio de 1430-1440. La hipótesis anterior, hecha por Vittorio Rossi, que sugiere la fecha 1431-1432, fue cambiada en la primera edición de la *Crisis* debido a la sugerencia de que la fecha correcta cae "entre 1432 y 1436"; el libro cuarto fue añadido "no mucho antes de 1437". *Crisis*, vol. 2, p. 583 y ss. En fecha más reciente Gino Belloni demostró que es posible "che nel '37 il terzo libro della *Vita civile* fosse composto, e che solo tra il '38 e il '40 il trattato fosse terminato (con el libro cuarto) e dato ai copisti", en Belloni, "Intorno alla datazione della *Vita civile* di M. Palmieri", *Studi e problemi di critica testuale*, 16, 1978, p. 58 y ss.

el estudio y la filosofía fuera de las salas escolares y llevarlos al Foro con el fin de eliminar la separación (*dissidium*) entre el filósofo y el hombre de Estado y, con el tiempo, crear un proyecto que llevara a la cultura intelectual más cerca de satisfacer las necesidades de los ciudadanos activos de Roma. Los humanistas florentinos del Quattrocento intentaron hacer algo parecido cuando liberaron al primer humanismo de los límites de grupo exclusivo de eruditos y *literati*: el humanismo iba a ser una educación para el ciudadano lo mismo que una disciplina y un método para el estudioso.

Veamos ahora una aplicación característica de esta idea de educar a los ciudadanos por medio del estudio; puede encontrársela en una fuente fechada poco antes del nombramiento de Bruni como canciller de Florencia —una fuente de la que ya hemos hecho uso en otros ensayos. Hacia 1428, Buonaccorso da Montemagno, quien nació en la cercana Pistoia pero que se volvió florentino tanto legal como espiritualmente, tomó a su cargo la tarea de describir al ciudadano ejemplar en una disputa (*Disputatio de nobilitate*), detallando la rivalidad entre un valiente plebeyo y un patricio ocioso de la Roma antigua y de cuna elevada. El vencedor de la disputa, el plebeyo, informa que su biblioteca lo proveyó, en primer lugar, del estímulo moral e intelectual. El estudio de la filosofía le enseñó, dice, que un hombre intelectualmente preparado debe, en algún momento de su vida, sentirse movido al compromiso de llevar una vida política activa. El plebeyo vencedor de Buonaccorso actúa de acuerdo con el convencimiento de que “el talento de los mortales debe alcanzar la excelencia si se usa en beneficio de la comunidad”.¹⁴

Palmieri, como nos lo dice, aprendió algo semejante de la historia cuando investigó a los autores clásicos en busca de una pista para entender la condición humana que llevara mejor a la *stabilità* y a la *costante fermezza* del espíritu. Sus estudios le enseñaron que uno puede considerar “perfectas” sólo las vidas de aquellos “que en alguna república excelente alcanzan tal grado de virtud que pueden vivir con dignidad en medio de sus asuntos, sin peligro de equivocarse o sin riesgo, incluso, si se los considera ociosos [*ociosi*]”.¹⁵ En otras palabras, el *otium* —que para los humanistas significa libertad de estudiar y seguir fines literarios—

¹⁴ “...praeclariora tum fore mortalium ingenia cum ad rem publicam accommodantur”, Buonaccorso da Montemagno, *De nobilitate tractatus*, en *Prose e rime de' due Buonaccorsi da Montemagno*, edición de Manni, Florencia, 1718, p. 74 y ss.; la lectura de Manni “tantum fore” debe ser corregida, de acuerdo con la mayoría de los manuscritos, a “tum fore”. Ya me he referido brevemente a Buonaccorso da Montemagno como una fuente de estudio en el capítulo I, nota 19.

¹⁵ “...che in alcuna optima republica tale grado di virtù ritengono che ne' loro facti sanza errore o pericolo, et ociosi, riputati con dignità, possono vivere”, Palmieri, *Vita civile* [autógrafa], f. 1^a, edición de Belloni, p. 4.

no es considerado valioso por estos ciudadanos de Florencia (no más de lo que, siglos antes, había sido para Cicerón) a menos de que forme parte de una existencia en la cual la actividad virtuosa dentro de la comunidad haya generado un respeto que libere al *otium* de sus peligros inherentes.

En Florencia, como ya hemos visto, la primera señal importante de esta escuela de pensamiento fue el *Cicero novus* de Bruni, en donde se muestra a Cicerón como el modelo histórico para una unión fructífera entre el arte romano de gobernar y la fuerza de creación literaria. En esta descripción de la vida y la obra de Cicerón, Bruni siguió la grandeza de éste hasta su habilidad (a pesar de sus numerosos esfuerzos en favor del Estado más grande de la historia), de dedicarse a más actividades literarias de importancia de las que la mayoría de los filósofos se las arreglaban para desarrollar en toda una vida de paz y ocio.¹⁶ Las consecuencias de esta actitud en la educación de un ciudadano han sido ya tratadas en el capítulo sobre la remembranza del espíritu cívico de Cicerón y no necesitan ser repetidas aquí.

II

Una tarea inconclusa que dejó Cicerón a los siglos posteriores fue el reforzamiento de su alegato en favor de la superioridad de la *vita activa politica*, anclándola firmemente en la observación de la conducta humana. Si la igualdad, o de hecho, lo más deseable de la forma de vida activa es aceptada, ¿no debe ser también aceptado el valor del estímulo psicológico? O, planteado de otra manera, ¿no debe la revaloración de la vida política activa alentar la apreciación comprensiva de las emociones humanas, los apetitos y las pasiones?

En la época de Cicerón esta forma de apreciación era ya utilizada gracias a los escritos de Aristóteles sobre la ética y, en ocasiones, de forma aún más efectiva, por la obra de los estoicos menos doctrinarios como Panatío y Posidonio.¹⁷ Sin embargo, cualquiera que aceptara el tipo de "sabio" estoico como modelo podría haber encontrado difícil subrayar tales aspectos psicológicos de la conducta humana debido a que uno de los rasgos esenciales del hombre sabio era su apatía, la tranquilidad emocional o "ataraxia". En su *De officiis*, Cicerón se centró en el "sabio" menos de lo que lo había hecho en sus escritos filosóficos anteriores y estuvo

¹⁶ H. Baron (editor), *Leonardo Bruni Aretino, humanistisch-philosophische Schriften*, Leipzig, 1928, p. 115.

¹⁷ Véase Max Pohlenz, "Poseidonius' Affektenlehre und Psychologie" y "Plutarchs Schriften gegen die Stoiker", en Pohlenz, *Kleine Schriften*, vol. I, Hildesheim, 1965, pp. 140-171 y 448-480.

más presto a tomar en cuenta el punto de vista de la vida cívica. Pero esto no fue resultado de un desarrollo gradual de sus razonamientos filosóficos, pues sólo uno o dos años antes, en sus *Tusculanae*, rechazó expresamente la mayoría de los razonamientos que Aristóteles y los peripatéticos propusieron con relación a la vida activa. Lo que había cambiado desde entonces era la situación política de Roma y, con ella, la situación personal de Cicerón debido al asesinato de César. Así, en tanto que *De officiis* no constituye un documento en el que se expone el retiro y el ocio filosófico, y dado que enuncia más de los valores tradicionales romanos que otras obras filosóficas de Cicerón, con excepción de *De Republica*, su mayor énfasis en la vida activa y sus motivos no lo llevan a una relación más cercana con la escuela aristotélica. Los peripatéticos son aún descuidados o rechazados; esto es, falta todavía tener una alta estimación por el papel que desempeñan las emociones y las pasiones, lo mismo que el reconocimiento que hacen los peripatéticos de que los bienes materiales pueden ser empleados con fines éticos.

Al revés de Cicerón, los florentinos del siglo xv estaban muy conscientes de la parte que desempeñan en "la vida real" las fuerzas psicológicas, como hemos visto en nuestro análisis de las nuevas formas de pensamiento históricas y psicológicas.¹⁸ La explicación causal de los procesos políticos dada por los humanistas florentinos a partir de Bruni dependió de esta conciencia.¹⁹ Además, la literatura humanista de principios del Quattrocento, de nuevo con los florentinos al frente, se caracteriza por una polémica continua en contra de los juicios moralizadores en tanto que no toman en cuenta las exigencias de la "naturaleza humana". Después de 1400, por ejemplo, hubo una crítica permanente de la advertencia tradicional —identificada siempre con las doctrinas de la escuela estoica— de no llorar o no permitir que la razón fría fuera empañada por la pena al producirse la muerte de familiares cercanos o de amigos. Tales solicitudes racionalistas, como lo razonaba la generación más joven, primero en Florencia y más tarde en toda Italia, revelan falta de *humanitas* lo mismo que de amor cristiano. ¿Y qué tendríamos de los muchos hechos ejemplares que enriquecen la historia romana, se preguntó esa generación, si aquellos que los ejecutaron se hubieran dedicado a buscar la ataraxia y, en concordancia con la filosofía doctrinaria, hubieran intentado suprimir el odio, la ira, la ambición y el ansia de poder justificables? Si la pasión debería ser excluida como fuerza moral, ¿qué sería del valor del guerrero y de la voluntad de los ciudadanos de oponerse a la injusticia o realizar grandes sacrificios por su comunidad?

¹⁸ Véase el capítulo II, p. 30.

¹⁹ Véase el capítulo II, p. 32 y ss.

Si deseamos comprender a los humanistas del Quattrocento florentino, debemos investigar las causas de la forma de pensar que se sintieron obligados a seguir cuando descubrieron el desprecio hacia los estímulos emocionales en los autores de la Antigüedad, los Padres de la Iglesia y los escritores medievales que adoptaron la doctrina de la obligación del "sabio" de procurar la apatía y la ataraxia.

En relación con esto, veamos más de cerca lo que ya habíamos notado anteriormente: en especial, la gradual restauración por Cicerón de la jerarquía de las virtudes cardinales.²⁰ En los escritos de Bruni y Palmieri se considera nuevamente que la *iustitia* es la mayor de las virtudes por la misma razón que ya nos había dado Cicerón: porque se trata de una ética orientada hacia la comunidad, lo cual, sin embargo, no significa que los florentinos estuvieran simplemente repitiendo lo que Cicerón y otros autores latinos habían dicho: en sus escritos encontramos la sorprendente revaloración de otra de las virtudes cardinales, la *fortitudo*.

De acuerdo con las creencias de los últimos patricios y hombres de Estado romanos, Cicerón no dudó nunca que la actividad política y diplomática iba más de acuerdo con el espíritu noble y que tenía mayor valor ético que la actividad militar y el heroísmo; él creía simplemente que la valentía podría proveer a los hombres de lo elemental para ocupar posiciones subordinadas, pero que es la actividad intelectual del diplomático la que sirve de guía a las acciones de las naciones.²¹ Puesto que ejércitos formados por ciudadanos romanos aún protegían a la República, Cicerón seguía aquí no el sentimiento popular de los romanos sino las convicciones de la filosofía helénica, en especial las de la escuela estoica, que afirmaron que dedicarse a los asuntos espirituales, incluyendo la actividad intelectual del diplomático, era indudablemente superior al oficio del soldado.

Entre los humanistas florentinos del siglo xv esta situación fue, curiosamente, revertida, ya que después de la primera mitad del siglo xiv los ciudadanos florentinos dejaron de ir al frente de batalla y enviaron en su lugar soldados mercenarios bajo el mando de *condottieri* de renombre alquilados por la República; los mercenarios debían estar vigilados muy de cerca por los florentinos y, alrededor de 1380 y 1440, en el tiempo en que Florencia peleaba guerras decisivas en favor de su libertad en con-

²⁰ Véase el capítulo v, pp. 89, 95, 97, 100.

²¹ "Sed cum plerique arbitrentur res bellicas maiores esse quam urbanas, minuenda est haec opinio [...]. Vere autem si volumus iudicare, multae res exstiterunt urbanae maiores clarioresque quam bellicae", *De off.*, I, 22, p. 74; "Sunt igitur domesticae fortitudines non inferiores militaribus: in quibus plus etiam quam in his operae studiique ponendum est", *ibid.*, pp. 77-78; "Omnino illud honestum, quod ex animo excelso magnificoque quacrimus, animi efficitur, non corporis viribus [...]. Quare expetenda quidem magis est decernendi ratio quam decertandi fortitudo...", *ibid.*, pp. 23, 79.

tra del Estado de los Visconti de Milán y en rechazo al expansionismo del reino del sur de Italia, a la vez que construía, poco a poco, en la Toscana su propia región-Estado, la planeación de las guerras y el control de las tropas mercenarias fueron puestos en primer lugar de atención por quienes servían en los cargos principales. Casi a mediados del Quattrocento, los "Diez de la guerra" (*Dieci della guerra*), que era la oficina de la República más respetada y, en ocasiones, la más poderosa, así como el *commissarii della guerra* florentino, formado generalmente por miembros de las principales familias, acompañaban a los soldados compartiendo en ocasiones su vida en el campamento y en la batalla. La fama de algunos de los florentinos más conocidos de esta época (sobre todo Gino Capponi y Rinaldo degli Albizzi) dependió de sus experiencias militares más que de sus logros diplomáticos. Fue bajo la influencia de este estado de cosas que durante los primeros decenios del siglo xv se originó en Florencia, al menos en la capa social educada por los humanistas, la admiración nostálgica por una base para una vida republicana sana, de la que adolecía la Florencia del Renacimiento: una fuerza militar que peleara por su país.

Junto con el ideal de los ciudadanos en armas que fue ampliamente debatido y encomiado por los humanistas florentinos en esos decenios,²² surgió la creencia en el alto valor de la *fortitudo* como virtud cívica. En su discurso de 1428, dedicado a recordar al patricio florentino Nanni degli Strozzi, muerto un año antes cuando estaba al mando de los soldados ferrareses, aliados de Florencia en las guerras contra Milán, Bruni afirmó que el valor es la virtud "que, más que cualquier otra, dota de gloria a los hombres" y sostuvo que "los asuntos de la guerra tienen, indudablemente, una categoría más elevada que las artes de la paz". (*Est enim fortitudo splendidissima virtus, as nescio an supereminentissima virtutum ceterarum, plena spiritus, plena vigoris, plena iustissimae animositatis, mascula profecto quadem utque invicta.*)²³ En 1433, cuando Palmieri imaginaba su *Vita civile*, Bruni, quien era entonces canceller, hizo la siguiente y atrevida declaración en un discurso pronunciado en la Piazza della Signoria:

El conocimiento, la literatura, la elocuencia, ninguna de ellas se equipara a la gloria ganada en combate. El gran filósofo debe ceder sus palmas al gran capitán. Platón no puede compararse con Alejandro Magno ni Aristóteles con Julio César [...]. Ni el nacimiento de Platón en Roma hubiera sido tan benefi-

²² Véase *Crisis*, 2ª edición, p. 430 y ss, y C. C. Bailey, *War and Society in Renaissance Florence: The "De militia" of Leonardo Bruni*, Toronto, 1961.

²³ "...quae homines magis illustrat quam ulla virtutum ceterarum" y "res bellicae pacis artibus sine controversia praeferruntur", Bruni, "Oratio in funere Johannis Strozzeae", en Stephanus Baluzius, *Miscellanea*, edición de Mansi, vol. 4 (Lucca, 1764), pp. 5 y 7.

co para los romanos como lo fue el nacimiento allí de Marco Furio Camilo [...]. Ni los italianos se hubieran beneficiado tanto de que hubiera nacido Aristóteles en Italia como lo hicieron del nacimiento de Gayo Mario, el gran general cuyo arte militar y virtudes marciales pusieron en desbandada y aniquilaron a cimbrios y teutones.²⁴

Sería un error pensar en estas declaraciones sólo como expresiones grandilocuentes inspiradas por una ocasión solemne. No es por azar que tal hipóbole, que se contradecía tan notoriamente con la valoración de Cicerón, pudiera haber sido expresada por un ciudadano de Florencia. Como ya hemos visto, no fue sólo la experiencia práctica o el buen juicio político los que movieron a Cicerón a valorar más al hombre de Estado que al capitán, sino también, quizás originalmente, la corriente de pensamiento helenista, en especial la estoica, que admiraba el razonamiento que no estaba afectado por la emoción y minimizaba la vida militar que depende del valor y la pasión ardiente. Bajo los efectos de esta actitud, que muestra la valoración de un escritor intelectual, fue que Petrarca, en su carta "Qualis esse debeat qui rempublicam regit", dio por supuesto que uno podía determinar filosóficamente la inferioridad del soldado "en relación con el hombre dedicado a los asuntos cívicos —lo que constituye la enseñanza esencial del *De officiis*. Con esta base, exhortó al duque Francesco da Ferrara a otorgar sus más altos favores a los juristas y a los hombres de letras en lugar de hacerlo a los militares.²⁵

Fue durante la vigencia del humanismo florentino que se manifestó la oposición a la preferencia estoica y ciceroniana como resultado del ideal ampliamente aceptado del ciudadano activo, con la obligación de servir y defender a su Estado. Con la ayuda de un medio poco preocupado por la filosofía tradicional y formal, los humanistas florentinos estaban preparados para extraer conclusiones que ni Cicerón ni Petrarca hubieran deseado inferir. El racionalismo de la filosofía estoica, que Cicerón aceptó en grado limitado, fue finalmente puesto en duda por los florentinos, algunos de los cuales desertaron abiertamente de formas de vida consa-

²⁴ "Né scientia né litteratura né eloquentia alla gloria dell'armi è pari o eguale. Ciede il sommo filosofo al sommo capitaneo; né Platone ad Alexandro, né Aristotile a Cesare sono da essere comparati [...]. Né tanta certo utilità sarebbe stata ai Romani Platone esser nato a Roma, quanta fu l'esservi nato Marco Furio Camillo [...]. Né tanta utilità sarebbe stata all'Italiani Aristotile in Ytalia nato, quanta fu esservi nato Guio Mario, dal quale sommo capitano y Cimbrì et Teutoni [...] con arte militare et con virtù bellicha furono profugati et spenti", Bruni, *Ragione detta in presentia della magnifica Signoria et di tutto il popolo in sulla ringhiera, quando si diè il bastone a... Nicolo da Tolentino... capitano di guerra la mattina di S. Giovanni Batista MCCCCXXXIII*; según el *Cod. Laur.* 42, ca. 10, f. 18b, que ha sido cotejado con otros manuscritos florentinos.

²⁵ Petrarca, *Ep. sen. XIV, I*, en *Op. omnia*, Basilea, 1554, vol. 1, p. 433; la traducción al italiano se encuentra en G. Fracassetti, *Lettere senili di Francesco Petrarca*, Florencia, 1870, vol. 2, p. 375 y ss.

gradas por el tiempo en busca de la reivindicación de aquellos apetitos y pasiones sin los cuales, como creían, la *fortitudo* y el celo cívico no podían alcanzar la fuerza necesaria.

Coluccio Salutati, pese a sus fuertes inclinaciones por la filosofía estoica, fue el primero en sugerir que el rígido concepto de la ataraxia del sabio no tomaba en cuenta los requerimientos de la vida cívica. Tomó conciencia de lo anterior en vista del papel que desempeñaba la cólera (*ira*), la pasión que el juicio racional está inclinado a considerar como la menos justificable. Desde los tiempos clásicos, el racionalismo estoico había protestado con vehemencia en contra de la ira. De hecho, durante la Edad Media fue considerada como uno de los siete pecados capitales. Ninguna pasión era más repulsiva, desde el punto de vista del *sapiens*, que este exceso de emoción momentánea que oscurece la razón. Petrarca, el venerado maestro de Salutati, condenó con frecuencia la ira como la pasión que destruye el libre albedrío.²⁶ Lo que dio al canciller florentino el valor suficiente para discrepar de opiniones tan llenas de autoridad fue, en primer lugar, su conciencia cristiana; recalcó más que Petrarca el golfo que debe separar el corazón de un cristiano de la indiferencia estoica hacia el mundo exterior. Se sintió apoyado, como dijo en una ocasión, por la autoridad de san Pablo, puesto que en su *Epístola a los efesios*²⁷ no prohíbe a los cristianos dejarse llevar por una pasión y sólo considera que es pecado dejar que el sol se oculte antes de que se haya apaciguado la ira.²⁸

De este modo, Salutati se dio cuenta del hecho de que no todos los filósofos de la Antigüedad se habían opuesto a la ira. Tomó una amplia conciencia de ello en una disputa al respecto entre el *Stoicorum dogma*, compartido por Cicerón, Séneca y Posidonio,²⁹ y la doctrina de Aristóteles y toda la escuela peripatética, aquella que asegura que resulta natural y justificable, en el momento y lugar apropiados, dejarnos llevar por la ira, puesto que "no enojarse cuando se debe se semeja a la conducta del tonto" (*non irasci in quibus oportet, insipientis videtur esse*). En forma abierta, Salutati se encontró ante un dilema del que trató de escapar

²⁶ Ejemplos especialmente significativos son *Ep. fam.* XII, 14, 1352; *Ep. fam.* XX, 14, 1359, soneto 232. "Vincitore Alessandro..."

²⁷ *Epístola a los efesios*, 4, p. 26.

²⁸ "...dixit Apostolus: irascimini, et nolite peccare; non occidat sol super iracundiam vestram [...]. An autem irasci possumus absque peccato [...] nemini dubium debet esse quod sic. Nam qui rationabiliter commovetur ad iram, secundum viam iusticie et ex iusticie zelo desiderando vindictam omnino non peccat; et qui in fervore iniurie commovetur, sed secum recogitans illi motui non consentit, etiam mortali crimine non tenetur", Salutati, *Epistolario*, edición de Novati, vol. 2, pp. 309-310. El comentario de Salutati fue tomado posteriormente por Cristóforo Landino, aunque sin hacer referencia alguna a Salutati. Véase Landino, *De vera nobilitate*, M. T. Liaci (editor), Florencia, 1970, p. 108; véase la nota 38 más adelante.

²⁹ Aquí, su fuente de información es el comentario de Macrobio.

siguiendo el mismo camino que Palmieri escogería unas cuantas décadas más tarde: la libertad perfecta, libre de pasiones —la que Cicerón exigiría en algunas de sus grandes obras y la cual, según Macrobio, era también la guía normativa de Séneca y Posidonio—, debería ser considerada como un ideal que quizás nadie sobre esta tierra, "praeter saluatorum nostrum", había sido capaz de alcanzar. "Podemos decir, en consecuencia, que los últimos [los observadores peripatéticos del mundo verdadero] han hablado de acuerdo con la condición y modo de ser general de los mortales en tanto que los primeros [los estoicos] se han aproximado más a la verdad."³⁰

Igual que en todas las disputas con respecto a la *vita activa politica*, el primer humanista que abordó este dilema en forma sistemática fue Bruni.³¹ En su *Isagogicon moralis disciplinae*, descubrimos una vehemencia en el aspecto *fortitudo* y en el interés que necesitan aquellos que son los responsables de la vida pública. Bruni interroga sobre la manera en que la *fortitudo* y la *pietas* pueden enraizarse si uno nunca fuera movido por la pasión de la ira. "Ojos llenos de furia y labios temblorosos, habla incoherente, gesticulación violenta de los brazos, movimientos [renéticos]; dejemos que aquellos que se oponen a las emociones humanas describan la cólera con tales colores, pero no permitamos que nadie olvide lo que ocurriría, lo que podría ocurrir, previene Bruni (como lo haría más de un humanista posteriormente al evaluar la *fortitudo* y las virtudes sociales), si esta ira, injuriada con frecuencia, fuera vacilante en los momentos en que la comunidad y la vida y el honor de nuestros seres queridos se halla en peligro. Ay de aquel "que es tan insensible y apático que no sufre ni se deprime cuando se humilla a nuestro país, a nuestros padres, a nuestros hijos y a todos los que deberían sernos caros". En contraposición directa con la fe de los estoicos en la *ratio*, Bruni considera que "stimuli quidam et motus animi vehementiores [...], qui nos ad pietatem fortitudinemque impellunt" en tales casos son a veces apropiados y sirven de ayuda.³²

³⁰ "Unde dicere possumus secundum communem mortalium condicionem et cursum hos locutos; illos autem ad rei veritatem propius accessisse". Salutati, *Epistolario*, edición de Novati, vol. 2, pp. 309-310.

³¹ En lo que sigue, hacemos un resumen del análisis acerca del papel que desempeña la ira en los comentarios sobre la ética de los florentinos, de Bruni en adelante; esta característica distintiva del pensamiento cívico fue mencionada primero en el capítulo II, p. 32 y ss.

³² Véase el *Isagogicon moralis disciplinae*, en Bruni, *humanistisch-philosophische Schriften*, p. 33 y ss., y el comentario que hago en él sobre la función de la ira en el *Isagogicon*. En lo que toca a la fecha en que fue escrito el *Isagogicon*, entre diciembre de 1424 y mayo de 1426, y probablemente entre diciembre de 1424 y diciembre de 1425, véanse mis cálculos en "The Date of Leonardo Bruni's *Isagogicon moralis disciplinae* and the Recovery of the Eudemian Ethics", en *Yearbook of Italian Studies* I, Montreal, 1971, pp. 64-74.

A partir de este momento, en tanto que los humanistas de fuera de Florencia continuaban lanzando invectivas en contra de la cólera con base en que oscurece y destruye la razón,³³ los escritores florentinos se inclinaron a elogiar esta pasión considerándola una ayuda indispensable a las virtudes más admirables e importantes de la vida cívica. Así descubrimos a Palmieri, el discípulo de Bruni, haciendo una distinción entre la furia ciega, que es totalmente inútil, y la gran pasión benéfica, necesaria a todo soldado que entra en combate.

La ira puede despertarse durante el curso de cumplir una hazaña —puesto que es una virtud que nos ha hecho escoger el peligro—, puede servir de gran ayuda a incrementar el valor. De este modo los soldados que forman la retaguardia de un ejército, movidos por la ira ante la vista de la vanguardia en retirada, en ocasiones atacan impetuosamente, con gran arrojo y ferocidad, dando nuevos impulsos a la vanguardia en retirada e infundiendo terror en el enemigo a la vez que demuestran su valor.³⁴

Después de la muerte de Bruni, Poggio Bracciolini intentó descubrir las raíces de la defensa que hizo Bruni de la gran pasión en su poderosa personalidad. En su discurso conmemorativo de la muerte de Bruni, Poggio honró a su amigo difunto diciendo que la capacidad de experimentar ira y la gran pasión es la que delinea al hombre cuya *virtus* lo convierte en verdaderamente sabio y notable.³⁵ A la inversa, el control estricto y falta de compromisos de la emoción, que había sido la norma indisputable de los humanistas del siglo XIV, entre ellos Petrarca, constituye la marca de alguien que se halla "mutilado y sin vida" (*trunci potius ac stiptis*), lo que constituye la prueba de una mente "tarda y estúpida" (*tarditatis mentis ac stupiditates*), si no lo es de disimulo y pretensión. "Dado que un *ingenia* excitado, presto, fresco y vigoroso no puede evitar ser provocado por la timidez, la injusticia o las equivocaciones de los demás, se enciende de indignación". Debemos en consecuencia, dice Poggio, sacar la conclusión de que una pasión "que no daña a nadie no

³³ Sin embargo, esto no ocurría en todas partes, puesto que Eugenio Garin ha demostrado, entre tanto, que la defensa de la pasión como estímulo necesario para alcanzar la virtud social se extendió por medio de la literatura humanista de la Italia del Quattrocento y estableció el estilo de algunos de los trabajos más originales sobre la filosofía moral a partir de la segunda mitad del siglo. Véase Eugenio Garin, *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, Nueva York, 1965.

³⁴ "L'ira che in su il fatto venisse, poi che con virtù è fatta l'electione del pericolo, può assai aiutare la forteza, come alle volti le seconde schiere, veggendo fuggire le prime, per sdegno commosse a ira, con migliore ardore empetuosi et fieri più che gagliardi assaliscono, rifrancando le schiere perdenti et mettendo terrore a' nimici, colla dimostrazione della loro valentia", Palmieri, *Vita civile* [autógrafa], f. 33a., edición de Belloni, p. 76.

³⁵ Poggio Bracciolini, *Oratio funebris* sobre Bruni, en *Leonardi Bruni Aretini Epistolarum libri VIII*, Lorenz Mehus (editor), Florencia, 1741, vol. I, p. cxxii.

debe ser censurada sino recomendada, debido a que eleva la mente y, generalmente, la hace más perspicaz".³⁶

Bruni creyó que en la filosofía de Aristóteles —y después de él, Palmieri— había encontrado un apoyo poderoso a su defensa de la ira en contra de la rigidez de los estoicos; el pensamiento aristotélico le pareció profundamente semejante al sentimiento comunal de la Florencia del siglo xv.³⁷ Medio siglo después, en el noveno decenio del Quattrocento, Cristóforo Landino se empeñó en hacer de la ira una idea aceptable al neoplatonismo en ascenso insistiendo en que Platón a este respecto, al igual que Aristóteles y las enseñanzas cristianas, no habían discutido su legitimidad como estímulo para alcanzar un mayor vigor moral. De esta última fase del pensamiento florentino son reveladores dos símiles de Landino. De la misma forma que Hércules, después de matar al león de Nemea, guardó su piel para cubrirse con ella, dice el primer símil, uno debe dominar la ira de modo que "aquellas semillas, que constituyen el mayor beneficio que la naturaleza ha dado al hombre, deban ser usadas por él con el fin de evitar la injusticia". En el segundo símil proclama —como resultado de lo aprendido en el *Academica Priora* de Cicerón— que la naturaleza, de acuerdo con las doctrinas de la Academia platónica, colocó la emoción de la ira sobre el hombre como un estímulo, no con el fin de extinguir la luz de la razón sino "para mantener la fuerza, como una piedra de afilar afila el hierro" (*idem ad fortitudinem praestare, quod ad ferrum acuendum cotem praestare videmus*).³⁸

Poco a poco, el interés sobre los resultados de la ira fue igualmente echando raíces en el humanismo de fuera de Florencia. Uno descubre los estadios iniciales de este proceso en los escritos políticos de un humanista sienés, Francesco Patrizi, descendiente de una familia patricia, que tomó parte en la vida política de su nativa Siena durante sus años mozos y

³⁶ "Nam excitata ingenia, prompta, vigentia necesse est commoveri quandoque ad breve tempus; et aut aliorum timiditate, aut iniuria, aut errore subita quadam indignatione excitari, id magis naturae ingentis ac perspicacitatis esse videtur [...]. Non autem subita effervescencia, et repentina quaedam indignatio, quae nemini noceat, est vituperanda, sed potius commendanda. Excitat enim animum, et ingenium solet reddere perspicacius", *ibid.*

³⁷ Hice notar por vez primera el aristotelismo de Bruni y su importancia para el humanismo florentino en mi prelación a *Bruni, humanistisch-philosophische Schriften*, pp. xviii-xxiv.

³⁸ Cristóforo Landino, *De vera nobilitate*, Cod. de la Biblioteca Corsiniana de Roma, 443, copia dedicatoria, f. 78, Maria Teresa Liaci (editora), Florencia, 1970, p. 108. El símil segundo, que se presenta arriba, sigue, sin duda, el *Acad. Priora* de Cicerón II, p. 135. Este símil —ira en lugar de la "cos" de "fortitudo"— ha sido transmitido también por Cicerón, en casi las mismas palabras, en *Tusc.* IV, pp. 19-43, mas como una opinión de la escuela peripatética y no como en *Acad. Priora*, en la forma de una doctrina de la escuela platónica, y es esta última asignación la que constituye la base de la admiración de Landino hacia ella. Patrizi, a diferencia de Landino (véase la nota 40 más adelante), extrajo el mismo símil de la *Tusculanae* considerándolo, en consecuencia, como obra de los peripatéticos.

que sufrió el destino común del exilio hasta que, después de 1461, halló refugio, en calidad de obispo, en la ciudad de Gaeta.³⁹ En el primero de los dos muy estudiados tratados sobre política de Patrizi, *De institutione Reipublicae*, dedicado "ad Senatum populumque" de Siena, más de una generación después del inicio de la disputa florentina acerca de las necesidades psicológicas del hombre de acción, Patrizi continuó la defensa del "sabio" sin ofrecer ninguna concesión a las dudas que se habían manifestado en su siglo. Como lo dijo entonces, aunque "algunos peripatéticos" aseguran que la ira debe ser valorada como una "piedra de amolar" en lo que respecta al valor, "uno no debe creerles, puesto que el hombre sabio puede conducirse valientemente sin necesidad de entrar en cólera".⁴⁰ Incluso en años posteriores, cuando escribió su segundo trabajo, el *De regno et regis institutione*, tratado que también logró amplia difusión, Patrizi intentó mantenerse leal a la idea del hombre sabio, mas sus propias dudas lo habían llevado, entretanto, a un punto en el que se hallaba más cercano al razonamiento aristotélico que al dogma estoico. Entonces trató los razonamientos cuidando ambos lados con gran minuciosidad —los de los peripatéticos lo mismo que los de los estoicos— e intentó mediar entre ellos, aunque en principio no se atrevió a romper con la norma estoica. Se preguntó si la represión de todos los signos exteriores de la ira no era mejor, quizá, que liberarse totalmente de ella "puesto que podría ser una señal no sólo de dignidad sino también de pereza".⁴¹ Más adelante sostuvo que uno debe distinguir entre dos tipos de fortaleza: la de los guerreros, que son valientes en combate (los *fortes bellatores*), y la de los dirigentes valientes y los comandantes (*fortes duces atque imperatores*). En lo que toca a los primeros, la fortaleza corporal, el atrevimiento y la furia pueden ser, de hecho, indispensables, y debemos convenir con Aristóteles en que "la ira ha sido, en ocasiones, la causa de una venganza honorable" (*iram aliquando honestae ultionis causam extitisse*). La *fortitudo* perfecta, libre de ira a la manera estoica, es, en cualquier caso, sólo concebible como un ideal inalcanzable. La norma estoica del hombre sabio no pudo ser alcanzada incluso por los mismos directores de los estoicos, filósofos como Zenón o Crisipo, quienes, de acuerdo con los mismos estoicos, fue-

³⁹ Su biografía se debe a Felice Battaglia, *Enea Silvio Piccolomini e Francesco Patrizi: due politici senesi del Quattrocento*, Siena, 1936. Las dos obras políticas de Patrizi, *De institutione Reipublicae* y *De regno et regis institutione*, fueron completadas, respectivamente, entre 1465 y 1471 y entre 1481 y 1484. Ambas disfrutaron de enorme circulación y fueron traducidas a varios idiomas a lo largo del Quattrocento y el Cinquecento.

⁴⁰ "Nec arbitrandum esse iram cotem esse fortitudinis, ut nonnulli Peripateticorum affirmant, sed sapientem etiam sine stomacho fortiter agere posse", en Patrizi, *De institutione Reipublicae*, París, 1534, f. 71b.

⁴¹ "...quum illud [esto es, libertad total de la ira] non solum gravitatis, verum nonnquam lenitudinis esse possit", en Patrizi, *De regno et regis institutione*, París, 1531, p. 156 y ss. Véase *ibid.*, pp. 279-287, con respecto a lo que sigue en lo que estamos tratando.

ron sólo *magni et venerabiles viri* y no verdaderos *sapientes*. Así, después de todo, Patrizi acepta que la idea del "sage" libre de irascibilidad no es, de hecho, sino *a prima idea vel ficta quaedam imago*, un "retrato imaginario".

La necesidad de la *ira* obtuvo su formulación más exacta y eficaz hacia finales del siglo de parte del gran escritor, humanista y cortesano Gioviano Pontano de Nápoles, quien, habiendo crecido fuera de Florencia, tuvo que liberarse, durante sus primeros años, del desdén tradicional hacia el más poderoso de los *affectus*. Cuando se convirtió en maestro del joven Alfonso, de la familia real de Nápoles, para el que escribió una especie de "espejo de los príncipes", enseñó a su discípulo que quien quiera gobernar a los demás debe aprender primero a dominarse a sí mismo, debe esforzarse por liberarse de toda emoción o pasión —en especial de la *ira*. Pero cuando Pontano escribió sus célebres diálogos, muchos años después, cada uno de ellos dedicado en gran detalle a una de las virtudes mayores, descubrió en su análisis de la *fortitudo* que tenía que cuestionar la doctrina de la ataraxia. Y su veredicto sobre la necesidad de la *ira* fue entonces: "Enojarse es natural para el hombre, pues por medio de la ira se comunica un cierto vigor al espíritu, que a su vez genera una vivacidad que no resulta de poca importancia cuando se trata de afrontar asuntos difíciles y vencerlos" —tomando siempre en cuenta que, con el fin de conservar los beneficios de la ira, el hombre valiente no debe ir contra la razón y que la ira debe tener una causa justa.⁴² Se trataba de un juicio inequívoco, libre de las vacilaciones tan notables en Patrizi, que fue bastante leído a principios del siglo XVI y al que se puso bastante atención, cabe inferir, tanto en Italia como al norte de los Alpes, pero que llegó más de dos generaciones después de que los florentinos Bruni, Palmieri y Poggio presentaran la primera revaloración de la *ira* y de otros *affectus* necesarios en la vida activa.

Una pregunta necesitaba todavía respuesta: las referencias a las enseñanzas de los peripatéticos durante el Quattrocento son de carácter sumario y no citan el capítulo y la estancia de los escritos aristotélicos. ¿El reconocimiento psicológico de la ira se halla verdaderamente presente en los modelos antiguos de la misma forma que toma en los escritos humanistas de finales del siglo XV? O bien, de manera más específica, ¿estaban los humanistas del Quattrocento sólo restaurando la doctrina aristotélica, o nos encontramos que aquí, como en otras partes de su trabajo, la aproximación al pasado clásico, ya sea de forma consciente o no, modificó en realidad la herencia histórica?⁴³

⁴² "Naturale est homini irasci, ac per iram vigor quidam animo sumministratur, qui alacritatem gignit illam, in qua non parum est ad res arduas aggrediendas easdemque superandas momenti", en Pontano, *De fortitudine*, libro I ["De fortitudine bellica et heroica"], capítulo 28, "De pugnantis ob iram vel dolorem".

⁴³ Esto retoma, con mayor detalle, un debate ya apuntado en el capítulo II, p. 30.

En la *Ética a Nicómaco* la justificación de la ira como estímulo a la *fortitudo* forma parte de una valoración general de los tipos y las causas de la conducta valerosa. Sin embargo, dentro del contexto aristotélico, lo anterior tiene como fin básico distinguir y desenmascarar aquellas actitudes que, desde el punto de vista filosófico, como él dice, son llamadas *fortitudo* (ἀνδρεία). Todos estos auxilios psicológicos, después de todo, "obligan" al hombre a ser valeroso. "Mas un hombre debe ser valeroso porque la fortaleza es una virtud y porque es hermoso ser virtuoso." Por la misma razón, si la ira en lugar de servir sólo de apoyo al juicio racional se convierte en un estímulo primario, sólo podrá, en el mejor de los casos, conducir exclusivamente al deseo de luchar y no al valor verdadero, "puesto que [en este caso] el estímulo a la acción no es ni la belleza [de la virtud] ni la razón, sino la pasión, aunque sus resultados tengan cierto parecido [con la valentía]. Tampoco son 'valientes' aquellos que se apoyan en una confianza bien fundada". En su momento crítico se verá que estas pseudoformas de *fortitudo* tienen sólo la apariencia, pero no son "virtud".⁴⁴ En consecuencia, y a pesar de su realismo, Aristóteles no desea borrar la línea limítrofe entre la ética y la psicología.

Matteo Palmieri, en su *Vita civile*, se mantiene próximo al debate que hallamos en la *Ética a Nicómaco*; sin embargo, se altera la dirección original del texto de Aristóteles: los fundamentos psicológicos y de otra naturaleza de la *fortitudo* adquieren un carácter más positivo en la presentación que hace el escritor florentino. Es cierto que Palmieri, que en este caso tomó su material y su disposición de Aristóteles, dice al principio al igual que éste, que el valor que se presenta bajo condiciones favorables especiales no puede ser denominado *fortitudo* en el sentido estricto de la palabra. Pero añade de inmediato que aquellas "otras clases" de valor, aun si no constituyen "un valor verdadero", son, sin embargo, "muy parecidas a él" y que con frecuencia son muy benéficas "agli huomini non perfecti, co'quali comunemente si vive". Cualquiera que esté familiarizado con la obra de Palmieri⁴⁵ conoce la importancia de tales frases. Es la intención específica de Palmieri escribir sobre "la vida experimentada de los ciudadanos virtuosos con los que el hombre ha vivido a menudo sobre la Tierra en el pasado [y con los que] será capaz de vivir en el futuro". Todo lo que se encuentre más allá de esto lo considera como una especie de quimera filosófica que no podría existir en la realidad, no más de lo que podrían existir los ciudadanos de *La República* de Platón, quienes "son descritos en forma genérica y en abstracto, más que como pudieran verse en carne y hueso".⁴⁶

⁴⁴ Aristóteles, *Eth. ad Nic.*, III, p. 9, edición de Bekker, capítulo 11.

⁴⁵ Véase p. 122 arriba.

⁴⁶ *Ibid.*

De esta forma, el ciudadano florentino cambia la cautelosa distinción del filósofo griego entre la virtud perfecta y sus pseudoformas, que se encuentran desprovistas de belleza y de valor moral auténtico, en un análisis realista de la naturaleza verdadera de la conducta valerosa. En contraste con la corriente del pensamiento aristotélico, reflexiona que es en el campo de batalla y no en otro lugar donde el hombre aprende a ser valiente:

Puesto que es en el campo de batalla donde el miedo a la vergüenza lo hace afrontar peligros que no encararía voluntariamente sólo por el gusto de hacer lo correcto. Mas puesto que ve al débil de corazón en desgracia apreciado y honrado, se mantiene firme con el fin de no ser considerado un cobarde despreciable.⁴⁷

Más aún, el ejemplo de aquellos a quienes tal hombre desearía igualar, o el temor al castigo, despiertan en él la fuerza para morir gloriosamente más que vivir en la vergüenza. La coerción brutal de la guerra puede tener todavía un efecto más poderoso. Ya que "en algunas ocasiones la necesidad presta al hombre valor y lo hace luchar con fiereza cuando cualquier esperanza de salvación se halla perdida y su única seguridad radica en las armas y en su notable *virtù*". De modo que comprensivamente Palmieri recuerda el discurso de Catilina a sus soldados durante su batalla final cuando, de acuerdo con Salustio, la "necesidad" forzó a Catilina a convencer a sus compañeros soldados de que su única elección era la victoria o la muerte.⁴⁸

En su tono y en su razonamiento, lo anterior es muy distinto de lo que se dice en la *Ética a Nicómaco*, pero muy parecido a lo que sostendría Maquiavelo en Florencia más de dos generaciones después.⁴⁹

⁴⁷ Palmieri, *Vita civile* [autógrafa], f. 32b, edición de Belloni, p. 74.

⁴⁸ *Vita civile*, edición de Belloni, p. 75.

⁴⁹ Véase la nota 5 del capítulo II.

VII. LA POBREZA FRANCISCANA Y LA RIQUEZA CIVIL EN LA CONFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO HUMANISTA DEL TRECENTO: EL PAPEL DE PETRARCA*

I

EL PRIMER humanismo fue adquiriendo su forma a lo largo del siglo xiv en un mundo determinado espiritualmente por los frailes mendicantes —en especial los dominicos y los franciscanos—, y uno no podría entender el punto de vista sobre la vida que tuvieron los primeros humanistas sin conocer el fondo histórico conformado por las actividades y las enseñanzas de estas dos órdenes. En su calidad de “mendicantes”, colocaron voluntariamente a la pobreza en el centro de su concepción de lo que debía ser el comportamiento cristiano verdadero, una tendencia pía que había sido ya elaborada dentro de la religiosidad laica de los siglos xi y xii.¹ Mas a partir del siglo xiii fue la orden franciscana la que se echó a cuestras el ideal de la *paupertas voluntaria*, dirigido a las masas lo mismo que a los círculos cultivados de la sociedad, incluyendo a los primeros humanistas del Trecento. En comparación con los dominicos, que se encontraban más implicados en la enseñanza en las universidades medievales, tuvieron menos popularidad. Las ideas que se acuñaron a finales del siglo xiii y durante todo el xiv en el nombre de la *paupertas* fueron, en consecuencia, sentidas por sus contemporáneos como de origen principalmente franciscano, y no estamos comportándonos de

* Los capítulos vii, viii y ix fueron escritos y publicados por vez primera entre los años 1937-1938 en la forma de una extensa ponencia que abarcaba tanto el Trecento como el Quattrocento (“Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought”, *Speculum* 13, 1938). A principios de los años setenta decidí que la parte que aborda el Trecento, que versa sobre un periodo de transición y un personaje de primera importancia, Petrarca, demandaba un análisis más profundo del que hubiera sido viable al combinarse con la parte dedicada al Quattrocento. El segmento dedicado al Trecento —constituido por los presentes capítulos vii y viii— aparece ahora, esencialmente, en la forma que le di en los primeros años de los setenta y sustituye a la primera mitad de la ponencia original.

¹ En fecha más reciente nadie ha mostrado mejor que Herbert Grundmann, en su *Religiöse Bewegungen des Mittelalters*, Hildesheim, 1935, que el ideal de la pobreza se hallaba ya en el corazón de la religiosidad laica medieval en los siglos xi y xii. Véase también “La povertà nelle eresie del sec. xi in occidente”, en Cinzio Violante, *Studi sulla cristianità medioevale*, Milán, 1972.

manera arbitraria cuando hablamos de "la pobreza franciscana" como la fuerza que en grado cada vez mayor moldeó las ideas, los valores y las luchas espirituales.

Tal efecto no había tomado aún su fuerza a mediados del siglo XIII, más o menos una generación después de san Francisco y santo Domingo, cuando la educación y las enseñanzas escolásticas se hallaban en su cenit. Los principales intelectos de las universidades no se sentían inclinados a denigrar los bienes y la riqueza, pese al aprecio religioso que sentían hacia la pobreza voluntaria. Desde luego, lo anterior es especialmente verdadero en lo que toca a Tomás de Aquino, el gran dominico cuya evaluación de los bienes humanos se mantuvo firme en su equilibrado y judicial punto de vista sobre los temas éticos que tomó de los griegos a través de Aristóteles. Aunque en su calidad de teólogo y de fraile se hallaba profundamente convencido de que un elemento esencial de la perfección evangélica debía ser buscado en la *paupertas voluntaria*, aceptó como filósofo la opinión de Aristóteles y de los peripatéticos de que los bienes materiales no son sólo aceptables para mantener la vida corporal sino que deben ser considerados como ayuda (*adminiculum*) necesaria en la maduración de la vida moral, como se hace evidente en el caso de virtudes tales como la liberalidad.² Santo Tomás no desconocía el hecho de que el estoicismo del último periodo de la filosofía clásica, de conformidad aparente con el ideal de los mendicantes, se había pronunciado con frecuencia en favor de la *paupertas*, mas en su *Summa Theologiae* protestó expresamente en contra de la "irracionalidad" de la doctrina estoica según la cual ni los bienes temporales ni el infortunio deben tener algún sentido especial para un sabio verdadero. Más aún, la creencia cristiana en la armonía de un mundo creado por la divinidad proveyó a santo Tomás de una norma de acuerdo con la cual juzgar las relaciones entre el espíritu y las cosas materiales. De acuerdo con los peripatéticos —afirma Aquino en su *Summa Theologiae*—, están las enseñanzas de san Agustín acerca de que para los seres humanos, que están formados por un cuerpo lo mismo que de espíritu, los bienes materiales pueden constituirse en bienes verdaderos —aunque "de muy pequeño valor" en comparación con los bienes espirituales.³

² Véase A. M. Orlich, "L'uso dei beni nella morale di S. Tommaso", *La Scuola Cattolica*, 4a. ser., 24, 1912, p. 218 y ss, y A. Fanfani, "Le soluzioni tomistiche e l'atteggiamento degli uomini dei sec. XIII e XIV di fronte ai problemi della ricchezza", *Rivista Internazionale delle Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie* 39, 1931, p. 574 y ss; O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre Thomas von Aquinas*, 2ª edición, Munich, 1930, pp. 261 y ss y 267 y ss.

³ En contra de la doctrina estoica "nullum malum posse accidere sapienti [...]. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam aliquod bonum hominis est: non tamen maximum...". *Summa Theol.*, Ia IIae q. 59, art. 3; en contra de los estoicos, "qui ponebant bona tempo-

En su tiempo, la actitud de los ciudadanos legos apenas si difería de la de santo Tomás. Una de las manifestaciones literarias más antiguas del espíritu cívico italiano fue el *Libro... della dilezione d'iddio, e del prossimo, e della forma dell'onesta vita*, escrito en 1238 por Albertano da Brescia (conocido ya por nosotros como uno de los primeros seguidores de la filosofía de Cicerón de la *vita activa*),⁴ un escritor, además de juez, para el que los problemas de la riqueza civil y de los instintos cívicos oscurecían, sin embargo, sus poderosas inclinaciones franciscanas. Este ciudadano del norte de Italia y de principios del siglo xiii llegó a las mismas conclusiones a las que había llegado Tomás de Aquino unos cuantos decenios antes en la *Summa Theologiae*. El disfrute de las riquezas es permitido por Dios —dice— “ciertamente de acuerdo con los mandamientos de Dios y de sus santos, quienes dispusieron de gran y aún considerable riqueza, entre ellos el santo Job. Y en los Evangelios puede uno leer sobre José de Arimatea, quien fue un caballero rico y recto y discípulo de Dios”. El jurista y hombre de principios civiles concluye de lo anterior: “De modo que a ustedes se les permite adquirir y poseer riquezas, aunque no deben poner en ellas su corazón”. Un hombre puede incluso amar sus propiedades si las ha adquirido por medio de la dedicación y el trabajo y si es dueño de sus tesoros, sin que éstos sean dueños de él. Pero si las riquezas deben ser amadas, más digna de amor es la industria mediante la cual son adquiridos los bienes. Ama estas habilidades y enséñaselas a tus hijos de modo que puedan valerse a sí mismos si te empobreces o si ellos afrontan el infortunio. Tal es el detallado consejo ofrecido por este lego de principios del siglo xiii.⁵

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo la dirección general de la opinión se volvió finalmente hacia las artolladoras demandas que se encuentran inherentes al ideal de la pobreza franciscana. Tal ideal pareció que establecía originalmente una norma destinada exclusivamente a las órdenes religiosas y, a veces, a otros círculos religiosos. Mas ahora que la orden de la caballería había dejado de ser el factor determinante de la vida medieval de Italia, inició su procesión triunfal por todas las clases sociales. En tanto que disputas amargas con respecto al derecho que

ralia non esse hominis bona”, pueden ser citados tanto los agustinos como los peripatéticos, como dijo Aquino, *ibid.*, IIa IIae. q. 125, art. 4.

⁴ Véase el capítulo v, p. 99.

⁵ El tratado de Albertano, escrito en latín, pronto circuló en por lo menos tres formas distintas de “volgarizzamento”, prueba de que constituyó un trabajo muy influyente. He empleado el “volgarizzamento fatto nel 1268 da Andrea da Grosseto”, F. Selmi (compilador), Bolonia, 1873, en la *Collezione di opere inedite o rare dei primi tre secoli della lingua*, en especial los capítulos “Come tu dei acquistare e conservare le ricchezze” y “Come si debbono amare le ricchezze”. Sobre la personalidad de Albertano y sus múltiples servicios en favor de Brescia, véase el artículo de P. Guerrini en el vol. 1 del *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, 1960.

tenían las órdenes mendicantes y otros miembros de la Iglesia de constituir sociedades que monopolizaban bienes mundanos y que incluían dentro de su poder a las autoridades religiosas, incluyendo al papa, las asociaciones laicas (terciarios, en unión con las órdenes de frailes franciscanos y las clarisas) fueron constituidas, en especial en las sociedades urbanas, con el fin de convertir en realidad el ideal de la pobreza franciscana fuera de los muros de las congregaciones religiosas. De entre las varias órdenes de frailes, los espirituales franciscanos surgieron como los defensores más estrictos de la pobreza, rechazando todos los acuerdos aceptados por los antiguos movimientos religiosos. Finalmente, una secta herética e incluso revolucionaria, los *fraticelli*, exigió que no sólo la orden franciscana, sino que también todos los sectores de la Iglesia, se sometieran a la regla de la pobreza absoluta. Mientras, en grandes porciones de la población de las comunas italianas el ideal franciscano llegó a ser visto como el remedio ante los males de una sociedad cada vez más rica y comercializada. Bajo su influencia, aunque dentro de una estructura cristiana, las doctrinas del antiguo estoicismo resucitaron dentro de los círculos intelectuales (que incluían a la mayoría de los primeros poetas y escritores del mundo urbano de Italia, que se hallaba en plena expansión). Esas doctrinas planteaban que para lograr la independencia espiritual de un hombre sabio resultaba necesario llevar una vida de pobreza —lo que constituyó un recrudecimiento de la corriente de pensamiento rechazada de manera tan abierta por Tomás de Aquino en su *Summa Theologiae*.

En la generación anterior a Dante, una de las primeras enciclopedias destinadas a los ciudadanos legos —el *Trésor*, que en principio es una recopilación de conocimientos escolásticos, escrita hacia 1265 por el canciller, notario y diplomático florentino Brunetto Latini—, hizo revivir la desconfianza hacia la riqueza que mostraron los estoicos medievales antes de que el escolasticismo alcanzara su plenitud en el siglo XIII. En tanto que los seguidores de santo Tomás se aferraban a la aprobación de la riqueza que hicieron los peripatéticos,⁶ el lego florentino Latini copió, casi al pie de la letra, de una obra del siglo XI, el *Moralium dogma philosophorum*, una parte en la que aparecen párrafos selectos de Cicerón, Séneca, Horacio y Juvenal, con el fin de demostrar que todas las riquezas constituyen un peligro para la virtud. El dinero no trae otra cosa que problemas, dice el *Trésor*, y llena de codicia a la humanidad, lo que ha llevado a muchos a la ruina. "Diógenes era más rico en su pobreza que Alejandro en su grandeza", de este modo cita Latini a Cicerón. En sus

⁶ Para saber más sobre Egidio Romano, véase su *De regimine principum*, libro II, parte 3, capítulos 5 y ss; en lo que toca a la actitud de Antonio de Florencia, véase B. Jarrett, *St. Antonino and medieval economics*, Londres, 1914, p. 59 y ss.

citas de Juvenal Latini, como lo hace el *Moralium dogma*, hace resaltar aquellas sátiras en las que se describe al hombre rico devorado por un miedo abyecto hacia los ladrones, en tanto que "el que no dispone de bienes pasa cantando ante los ladrones".⁷

La misma actitud negativa hacia la riqueza aparece en Guittone d'Arezzo, el poeta más ampliamente leído, antes de Dante, por la sociedad patricia de las ciudades de la Italia central y el primero en hacer circular cartas escritas ingeniosamente en lengua toscana vernácula. Una de estas cartas, que constituye en su mayor parte una recopilación de citas tomadas de las fuentes de que se disponían, subraya la armonía general entre los escritores estoicos de la Antigüedad y los escritores cristianos en sus prevenciones contra la riqueza. Escrita a un amigo que ha perdido una gran cantidad de dinero, esta carta de consuelo, que resulta digna de atención —y que es más o menos coetánea de la enciclopedia de Latini—, se compadece de la desesperación del destinatario, pero no debido a su pérdida, que debe ser vista más como una ocasión de regocijo (*matera gioiosa*), puesto que un número interminable de autoridades paganas, entre ellas Séneca, Cicerón, e incluso, supuestamente, Aristóteles, así como muchos escritos bíblicos y aun cristianos, demuestran que quien pierde sus propiedades se libra de una de las fuentes primarias de la avaricia; la riqueza no contribuye nunca a que el hombre esté satisfecho con su suerte, más bien entre mayores sean las riquezas más insoportable se hace el trabajo de adquirir aún más riquezas. Nuestro Señor enseña que "nessuno può servire Dio e moneta". Como dice Séneca, "avarizia non se sazia, ma cresce cupidita", y san Pablo, "radice di tutto male e avarizia". La persona que es verdaderamente pobre, en consecuencia, insiste Guittone, no es aquella que posee escasos bienes sino la que tiene demasiados y ansía más.⁸

Hacia 1300, esta línea de pensamiento no era extraña ni siquiera para Dante. De hecho, como seguidor de santo Tomás de Aquino, el poeta nunca pierde de vista a Aristóteles; y sin embargo, en su enemistad hacia las riquezas, que es medio franciscana, medio estoica, muestra el gran cambio de sentimiento que se había producido entre los ciudadanos de las comunas italianas después de la generación de Tomás de Aquino. En el Paraíso de la *Divina comedia*, la vida sencilla de los antiguos días de Florencia se pone en contraste con el presente materialista, su desa-

⁷ *Tresor*, libro II, parte 2, capítulo 100; en la adaptación al habla popular de Giamboni. *Tesoro*, libro VII, capítulo 70. Lo anterior concuerda casi literalmente con la sección "De peculio, thesauro, ornatu", en *Moralium dogma philosophorum*, edición de J. Holmberg, Upsala, 1929, pp. 59-64.

⁸ Véase el texto crítico de Marti sobre la epístola de Guittone en *La prosa del duecento*, edición de C. Segre y M. Marti, *La letteratura italiana: storia e testi*, vol. 3, 1959, pp. 37-52, en especial las pp. 37-41.

sosiego y su codicia. Se elogia a san Francisco con la calidez que da el afecto y en muchas partes del texto se lanzan anatemas en contra de la riqueza de la Iglesia.⁹ En el *Convivio*, el poeta impugna una definición de la nobleza, atribuida al emperador Federico II, junto con la noción aristotélica que el emperador intentaba cambiar. Se asegura que Federico dijo que la nobleza tiene como base una combinación de buena crianza (*antiqui boni mores*) y una *divitia* heredada —lo que constituye una variación de la afirmación aristotélica de que la *virtus* y la riqueza heredada de varias generaciones se combinan para crear la nobleza. Dante se opuso al papel que desempeñaba, en ambas definiciones, la riqueza. Al criticar el *dictum* del emperador aseguró que la nobleza puede originarse sólo en la *virtus*. Así, la descripción de la *nobilità* verdadera que se presenta en el *Convivio* de Dante es, en consecuencia, igual al punto de vista de Latini en el *Trésor*, basado en el precepto estoico de que las riquezas no son capaces de contribuir a crear la verdadera "nobleza" puesto que nos llenan de un deseo insaciable de adquirir más posesiones y, al mismo tiempo, de un miedo permanente a perder lo que tenemos.¹⁰

En todo esto, las mentes principales del Trecento italiano se hallaban impulsadas, al mismo tiempo que limitadas, por una corriente intelectual de considerable inspiración religiosa.¹¹ La espiritualidad cristiana y la renunciación franciscana a los bienes mundanos parecieron combinarse con una tendencia inherente a la mentalidad estoica con el fin de asegurar la independencia del "sabio" de los azares de la fortuna. Incluso antes de que Petrarca empezara a escribir su obra, esta alianza se había establecido firmemente en la esfera donde se formó su espíritu. Nuestro mejor testigo al respecto no es otro que el jefe de los güelfos italianos, el rey Roberto de Nápoles, al que Petrarca buscó en su juventud

⁹ *Paradiso*, canto XV; la glorificación que hace Cacciaguida de la Florencia antigua, contrastándola con su condición actual; canto XI, elogio de san Francisco.

¹⁰ *Convivio*, el tratado IV se refiere a la inferioridad de todos los ricos; el capítulo iv, pp. 8 y 10, incluye polémicas en contra de Aristóteles y Federico II; el capítulo iv, p. 12, copia literalmente de Boecio: "Si quantas rapidas flatus incitus [...] Humanum miseras haud ideo genus cesset flere querelas". *Consol.*, libro II, metr. II, y copia también de la obra de Cicerón, *Paradoxa*, I, p. 6: "Numquam mehercule ego neque pecunias istorum neque tecta magnifica neque opes [...] in bonis rebus aut expetendis esse duxi, quippe quum viderem homines rebus circumfluentes ea tamen desiderare maxime, quibus abundarent. Neque enim expletur unquam nec satiatur cupiditatis sitis, neque solum ea qui habent libidine augendi cruciantur, sed etiam amittendi metu".

¹¹ Acerca de la influencia de la filosofía de la pobreza sobre los ciudadanos de Florencia hasta la segunda mitad del siglo XIV, compárense las muy conocidas cartas del notario Lapo Mazzei (con citas muy especiales en A. Fanfani, *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, Milán, 1933, pp. 139, 141) y las declaraciones de Boccaccio en su epístola de consolación dirigida al exiliado M. Pino de' Rossi, en *Lettere*, Boccaccio, edición de Corazzini, Florencia, 1877, p. 78 y ss, así como en su discurso en elogio de la *paupertas*, en *De casibus virorum illustrium* I, p. 15, lo mismo que en *De casibus* III, p. 1, "Paupertatis et fortunae certamen", así como en el capítulo 17, "In divitias et stolidam vulgi opinionem".

como amigo y, en 1341, como testigo principal de su coronación como poeta en el Capitolio romano. El tratado, *De paupertate evangelica*, escrito en fecha tan temprana como 1320 por alguien que se hallaba cercano al rey Roberto, quizá por el canciller del rey, que se inclinaba en favor de las demandas de los espirituales franciscanos, puede darnos una idea del contexto y la forma en que el omnipresente interés secular por la *paupertas* debe haber alcanzado a Petrarca.¹²

El tema del tratado se inicia con la afirmación de que el desprecio hacia la riqueza y los tesoros no era desconocido por los autores paganos y otros grandes hombres de la Antigüedad. Una vez que esto ha sido aclarado, el debate se torna hacia los preceptos de la Biblia y de los autores cristianos y, de este modo, hacia los propósitos verdaderos del tratado: el escrutinio teológico de la pobreza evangélica y la mendicante. Desde el punto de vista de la erudición humanista, hay pocas cosas nuevas en este debate sobre el significado de la pobreza franciscana, y lo que nos muestra es que la forma de vida de los franciscanos constituye la estructura de la evaluación estoica de la *paupertas*. Aunque el autor del panfleto napolitano desconocía de forma evidente a Salustio y a Livio (que pronto se convertirían en los guías principales de los humanistas hacia la pobreza legendaria de la Roma de los primeros tiempos), sus fuentes, que eran comunes a los escritores medievales —tres tratados morales de Séneca y unos cuantos ejemplos del comportamiento de los antiguos tomados de Valerio Máximo—,¹³ fueron consideradas sobradas para demostrar que la fe franciscana en la pobreza era equiparable, en la Antigüedad, a las convicciones de los hombres comprometidos en una vida secular justa. En Valerio Máximo, nos dice el autor de *De paupertate evangelica*, encontramos un cuadro comprensivo del antiguo hombre de Estado C. Fabricius, quien no podía ser corrompido mediante el oro o la plata y que se erige como un ejemplo de los numerosos dirigentes de la Antigüedad "que despreciaban la riqueza y que llegaban casi al grado de la indignación sólo por el pensamiento de poseerla". En Grecia, también de acuerdo con Valerio Máximo, Demócrito y Sócrates enseñaron que no bastaba un término medio en lo que toca a la posesión de rique-

¹² Impreso en G. B. Siragusa, *L'ingegno, il sapere e gl'intendimenti di Roberto d'Angiò*, Palermo, 1891, apéndice, pp. xvi y ss. Fue escrito entre 1319 y 1324; véase W. Goetz, *König Robert von Neapel*, Tübinga, 1910, p. 28, probablemente de 1320 a 1322; véase S. Brettel, "Ein Traktat Roberts von Neapel 'De evangelica paupertate'", en *Festgabe für H. Finke*, Münster i. W., 1925, p. 204.

¹³ La afirmación de Piur (que acepté en la versión primera de este capítulo) de que el tratado se refiere a Tito Livio y que "enumera una serie larga de ejemplos de pobreza de los grandes tiempos de la historia de Roma" resulta engañosa (sólo se menciona un ejemplo, como se hace notar en el texto *supra*). Véase P. Piur, *Petrarcus 'Buch ohne Namen'*, La Haya, a. S., 1925, p. 70.

zas; que, de hecho, resulta difícil tener *divitias et virtutes* al mismo tiempo en casa propia. Finalmente Diógenes —el sabio que no bebía en copa sino en el hueco de su mano y que dio una respuesta arrogante a Alejandro (lo suficientemente como para ser citada) cuando se le ofreció un regalo de las inmensas riquezas de éste— muestra en todos los aspectos de su conducta cómo le es posible al hombre vivir de modo tal que "nada pudiera serle arrancado en forma violenta" por la Fortuna, y cómo la pérdida de todas las posesiones familiares sólo podía hacer que su vida fuera "menos estorbada". De este modo, escribe el autor del panfleto napolitano, la suposición común de que la riqueza proporciona seguridad está equivocada: los hombres con frecuencia mueren precisamente porque poseen grandes riquezas, en tanto que puede contarse con la pobreza para ofrecer seguridad y felicidad.¹⁴

Ningún otro documento nos ofrece un cuadro tan sorprendente de la alianza entre los ideales religiosos y clásicos de la *paupertas* en los primeros decenios del Trecento, alianza que iba a durar un siglo, hasta los primeros decenios del Quattrocento, cuando cobró vida un punto de vista totalmente diferente sobre la existencia y la naturaleza humanas. Sin embargo, esto no significa que las ideas se mantuvieran congeladas durante un siglo; para un observador atento, los principios de una forma nueva de pensar parten, en forma inequívoca, de mediados del Trecento, mas acusan claramente su inicio en un periodo de transición y no producen resultados duraderos en forma inmediata. Esto no constituía una sorpresa para aquellos que habían seguido el curso incierto de la remembranza de Cicerón y la filosofía de la vida activa en el Trecento florentino.

Existen dos métodos de recoger y evaluar los testimonios del Trecento acerca de las ideas sobre la pobreza. Uno de ellos es reconstruir el progreso del intelecto mayor y más independiente del periodo: Petrarca. El otro es rastrear las vicisitudes de la ideología de la *paupertas* en manos de los florentinos y otros ciudadanos toscanos a lo largo de finales del Trecento. Necesitamos recorrer estas dos avenidas.

II

Poco había en el mundo en que transcurrieron los años formativos de Petrarca que lo hiciera rechazar la aceptada alta valoración de la *paupertas*. Tras de pasar su niñez y los años primeros de su vida adulta en los alrededores del Avignon de los papas, exiliado de su ancestral hogar flo-

¹⁴ De *paupertate evangelica*, edición de Siragusa, xv-xviii.

rentino, descubrió, a partir de 1337, un retiro en el valle aislado de Vaucluse, al pie de los Alpes franceses, que lo proveyó de un refugio por casi 15 años para escribir cada vez que regresaba de sus viajes al exterior. Desde un principio, consideró esta vida idílica y frugal en medio de la naturaleza —donde sentía que sus poderes de creación poética y literaria se nutrían— como un retiro semiclaustral de los peligros sospechados que ofrecía el mundo de la riqueza material. En una de sus cartas dese Vaucluse asegura que se siente como un estoico y no como un peripatético porque, dice, se da cuenta de la infelicidad de aquellos que buscan las cosas buenas de la vida no sólo en la *virtus* sino también en los dones de la Fortuna. Una vez que se acepta y se pone precio a la riqueza, todo en nuestra existencia se hace incierto y la felicidad verdadera no es ya posible.¹⁵ En ese tiempo, Petrarca pensaba que el menosprecio estoico hacia aquellos bienes que se hallaban sujetos al capricho de la Fortuna era autoevidente, y se hallaba inclinado a descubrirlo en todos los autores clásicos que apreciaba, aun cuando tomaran en cuenta —como lo hace Cicerón en su *De finibus bonorum et malorum* (que Petrarca conocía desde 1343)— el punto de vista aristotélico de que las riquezas constituyen una "ayuda" al ejercicio de las virtudes activas.¹⁶ En esos años, cuando Petrarca describe ocasionalmente su vida de estudios entre la belleza del escenario alpino como una feliz *mediocritas*, equidistante de la pobreza opresiva y la riqueza abundante, añade de inmediato que si no hubiera un camino medio consideraría que incluso la pobreza más amarga es preferible al brillo de la riqueza, puesto que conduce a una mayor tranquilidad y a la independencia de espíritu.¹⁷

El rasgo clave de todas las descripciones que hace Petrarca de su pequeño paraíso es la presunción de que su vida en ese lugar es buena porque representa el estado de *paupertas*. "¡Si deseas ser saludable vive

¹⁵ Petrarca, *Ep. fam.* III, p. 6. Incluso si esta carta fue escrita en fecha tan tardía como 1351-1352, como lo han hecho probable Billanovich y Rico (véase Francisco Rico, *Lectura del secretum*, Padua, 1974, p. 52, nota 32), expresa aún el pensamiento de Petrarca durante su estancia en Vaucluse y no puede ser de una fecha posterior. Uso las *Familiares* de Petrarca en la edición de Vittorio Rossi de la *Edizione nazionale delle opere di Francesco Petrarca*, vols. 10-13, Florencia, 1933-1942.

¹⁶ "Si sententiam extorques, absit a me non modo summum sed —quoniam et in hac opinione stoicus quam peripateticus [...] esse malim— ne aliquod quidem bonum in divitiis aut in voluptate reponere", *Ep. fam.* III, p. 6. La carta condena, en consecuencia, una especie de "felicitas, ad quam non modo forma corporis et prosperior valitudo sed divitiae etiam admittuntur seu potius exiguntur", como siendo "nimis furum insidiis exposita, nimis denique sollicita semper ac trepida, quo nichil est a felicitate remotius". Más adelante, Petrarca subraya que otros pueden pensar lo que les guste, pero que por su parte él se remitirá al libro de Cicerón *De finibus*, "quem cum legeris, nescio an quicquam vel auribus vel ingenio relictum sit quod requirendum putem".

¹⁷ *Ep. fam.* III, p. 14. La mayoría de las epístolas del libro III no son posteriores a los principios de los años de 1350 en adelante, como lo ha demostrado G. Billanovich.

igual que alguien que es pobre [...] Si deseas ahuyentar la gota, rechaza la suntuosidad; si deseas evitar el mal, desecha la riqueza!"¹⁸ En una temprana descripción de su vida en Vaucluse habla sobre la simplicidad y frugalidad rural de sus días empleados en caminar por las colinas, pluma y papel en mano. Sus únicos compañeros en esta soledad son sus amigos queridos de muchos siglos atrás, los autores de la Antigüedad, debido a que sus amigos de carne y hueso se sienten rechazados por su comida ordinaria y su rústico alojamiento. Este cuadro se halla trazado totalmente desde la perspectiva de la modestia material del sabio estoico. Comienza con la afirmación de Petrarca de que vive ahora en armonía con la pobreza —una "pobreza dorada" y, de seguro, no la sórdida y opresiva. No desearía poseer ninguna riqueza heredada o bienes inmuebles, excepto su pequeño jardín, puesto que las posesiones constituyen sólo cadenas para el espíritu y son la causa de todo mal. En tanto que la Fortuna no vea con malos ojos su casita con sus libros queridos, se sentirá satisfecho. Lo que se subraya en esta descripción de su vida es, claramente, su distanciamiento de la riqueza; y para caracterizar su vida emplea incluso la palabra *egestas*, que significa indigencia, necesidad e indudable pobreza.¹⁹

La interrupción de la vida solitaria de Petrarca a causa de su coronación como poeta en el Capitolio romano (1341) y las impresiones de un viaje posterior por Italia no conmovieron su firme creencia en los valores de la pobreza y la autosuficiencia. Apenas había regresado a su refugio campestre cuando ya estaba de nuevo alabando la pobreza —al estilo del Trecento— como el camino verdadero a una plena existencia espiritual. Mucha gente elogia la *paupertas* y, sin embargo, ansía la riqueza, escribe, y, consecuentemente, despierta sospechas sobre su amor por la pobreza. Ciertamente es que esta clase de amor constituye un "don de Dios" especial y que es "comprendido por muy poca gente"; no sorprende entonces, observa, que aquellos que descubren grandes ejemplos de pobreza en los principios de la historia romana, tales que podrían ayudarlos a eliminar su avaricia y codicia, pronto olvidan lo que han leído. Y, sin embargo, tales ejemplos romanos se hallan en armonía con la misma *sacra et humilis paupertas* de Cristo y con el ejemplo pío de los apóstoles, quienes anduvieron por todo el mundo conocido hambrientos y mal vestidos. Concuerda también con las palabras de Salomón y de san Pablo que nos dicen que "cuando contamos con lo necesario para ali-

¹⁸ *Ep. fam.* III, p. 13.

¹⁹ "...absit inanis / gloria; nil cupio, contenta est vita paratis. / Hoc primum placitis mecum concordat egestas / aurea federibus, non sordida nec gravis hospes. / Si libet, exigui fines michi servet agelli / angustamque domum et dulces Fortuna libellos; cetera secum habeat..." *Ep. metr.* I, p. 6, 1338.

mentarnos y vestirnos debemos considerarnos satisfechos".²⁰ En tono y concepto, esta forma de pensar no es distinta a la de aquel primer tratado *De evangelica paupertate* escrito en la corte del rey Roberto de Nápoles.

No es una exageración decir que la unión entre los valores clásicos y cristianos se mantiene en el pensamiento de Petrarca en tanto que Vaucluse continúa siendo su hogar y refugio. En su *De vita solitaria*, que constituye el monumento literario de esa época (escrito en 1346), incluye un capítulo cuyo objeto es prevenir en contra de cualquier clase de espíritu codicioso dentro de la vida solitaria. No resulta fácil decidir qué tanto del razonamiento allí ofrecido es producto de la filosofía humanista y cuánto expresión de una espiritual inquietud franciscana. "Gente vendrá [escribe Petrarca en este capítulo] que nos mostrará el camino a la gran riqueza, mas esto no es otra cosa que la enseñanza de la avaricia [...]. A quien esté preocupado por tales pensamientos, digámosle 'piensa mejor cómo escapar del deseo de riquezas'".²¹ Las mismas creencias se mantienen en la mayoría de las cartas que describen la vida solitaria de Petrarca tras de cada regreso a Vaucluse. Hasta el mismo final de su estancia en Vaucluse, Petrarca considera que la carencia de avaricia constituye el secreto de la vida feliz que allí llevó. ¿Para qué intentaría adquirir más de lo necesario sino para pagar un albergue modesto, sus alimentos y el precio de sus libros? Hacerlo sería caer en la avaricia, y "la avaricia es insaciable [...], es una sed continua; lo devora todo; no tiene fondo. La codicia del hombre no necesita de castigos", puesto que al traer la inquietud a la vida del hombre la codicia "constituye su propio castigo". Esto constituye la más sana sabiduría aunque resulta "odiosa a la mayoría de los hombres".²²

Y, sin embargo, durante los años modelados por sus experiencias en Vaucluse observamos los primeros signos de cambio en su actitud siempre que entra en contacto con la vida italiana. En el otoño de 1343 fue enviado a Nápoles a cumplir una misión del papa y, a su regreso, detuvo su viaje en Parma a invitación de la familia dirigente, los Da Correggio, con la que ya había disfrutado ocho meses felices tras su coronación como poeta en Roma dos años antes. Esta vez se estableció en Parma hasta 1345 y, de 1348 a 1350, regresó una vez más desde su retiro de Vaucluse. A lo largo de estas dos largas estancias parmesanas se hizo cons-

²⁰ *Ep. fam.* VI, p. 3, mayo de 1342.

²¹ *De vita solitaria*, en Francesco Petrarca, *prose*, Guido Martellotti et al. (editores), *La letteratura italiana: storia e testi*, vol. 7, Milán, 1955, pp. 570 y 572.

²² *Ep. fam.* XVI, p. 3, 28 de marzo de 1353. Otro testimonio de que Petrarca se sentía bastante lejano de la avaricia en los años anteriores a 1353 se encuentra en *Ep. fam.* VIII, p. 4 (en su versión epistolar de mayo de 1349 en la cual afirma: "Quod ad me attinet, cupiditatibus *metam* fixi" (las cursivas son añadidas), en Rico, *Lectura*, p. 168, nota 154, lo que ha atraído la atención sobre esta declaración.

truir una casa en la ciudad. En 1346 había recibido una canonjía bien remunerada en Parma (ya había tomado las órdenes menores) y esta sinecura —para su forma de pensar— lo puso más allá del alcance de la *paupertas* verdadera. De 1348 en adelante, prebendas adicionales que se le ofrecieron en el norte de Italia elevaron en forma gradual su nivel económico hasta alcanzar una riqueza moderada.

Había puesto, al menos, un pie en terrenos nuevos y, si es correcta mi suposición de que el medio en el cual siempre vivió tuvo una influencia decisiva sobre él, su arraigo creciente a un tirano italiano y su corte debe haber afectado su filosofía sobre la vida simple y la *paupertas* elaborada en Vaucluse. Su aguda penetración con respecto a su propia naturaleza, que puede encontrarse en algunas de sus *epistolae metricae*, nos permite seguir sus sentimientos en el preciso momento en que construía su hermosa y confortable casa nueva, en contraste total con su sencilla residencia de Vaucluse (incluso, nos dice, sus alimentos se hicieron más refinados en tal ambiente). Ahora no se abstenía de usar materiales caros para construirla. En una ocasión, mientras la casa iba creciendo, se vio a sí mismo soñando en los aún más costosos y preciosos mármoles que brillaban en las canteras de las montañas y, súbitamente, recordó la fragilidad del hombre y las conocidas, modestas y pequeñas casas de Catón y los demás romanos de los principios de su historia. Se sintió avergonzado de su nueva empresa, pero entonces vio con los ojos de su mente las torres orgullosas de las ciudades antiguas alcanzando las nubes y retando a los cielos. Así,

desprecié las propiedades pequeñas y mi mente voluble vagó a lo largo de senderos tortuosos infinitos [...]. De tales peregrinaciones volvía preparado para admirar la modestia y elevarme en odio apasionado del esplendor y la pompa. De este modo, puntos de vista absolutamente contrastantes de mi vida se alternaban, sin final, uno con el otro [...] y me parecía que estaba en medio de corrientes tempestuosas.²³

En el mismo medio parmesano y una vez que la Peste Negra terminó su trabajo hacia el año 1349, ideó un plan para fundar una casa comunal con tres amigos sobrevivientes (plan que fracasó sólo porque uno de los participantes que escogió tuvo un accidente que le causó la muerte).

²³ *Ep. metr.* II, p. 18. Esta fecha data, probablemente, de su época de Parma (1348-1350) porque la frase "Ahora la fortuna amiga" (en los versos introductorios) parece señalar la época después de que recibió el beneficio de 1346. La alternativa podría ser que Azzo da Correggio lo había ayudado en 1343-1345, mas tal donación difícilmente hubiera hecho que Petrarca hablara de un cambio de fortuna. Desde el punto de vista de los cuestionamientos que nos estamos haciendo, no hace mucha diferencia en cuál de sus épocas parmesanas fue edificada la casa y escrita la epístola del poeta.

En su carta de invitación comparó las ventajas de establecerse con sus compañeros en su casa nueva de Parma con las de vivir en Vacluse. Sus gratos recuerdos de su *solitaria quies* en Vacluse, escribió, no morirían nunca, y si los hombres pudieran vivir únicamente de flores de las vegas y de agua de las corrientes, igual que las *animae felices*, su deseo sería regresar a Vacluse en unión de sus amigos. Si lo anterior fuera puesto en su propia perspectiva, su soledad alpina constituiría un antídoto bienvenido cuando se sintieran enfermos de demasiados placeres urbanos, mas a la larga el valle solitario sería un lugar para los "días del verano" y no para las necesidades de la vida. La naturaleza humana demanda más que vegas y arroyos. Incluso cuando sus preocupaciones son la filosofía y la poesía, el hombre tiene necesidades que no pueden ser puestas a un lado. "La naturaleza del hombre no es suficiente en sí misma para el ejercicio de la contemplación [dijo Aristóteles]. Nuestro cuerpo necesita también ser saludable y los alimentos y otras necesidades deben ser proveídos."²⁴ Unos cuantos años después, cuando Petrarca revisó esta carta con el fin de incluirla en la edición de sus *Epistolae familiares*, se había hecho más consciente del motivo humanista que yacía tras este acuerdo con Aristóteles y añadió a su reconocimiento del punto de vista peripatético la explicación de que "la gente vulgar, seguramente, cree que los filósofos y los poetas carecen de sentimientos y están hechos de piedra, mas en realidad están constituidos de carne y hueso y conservan su *humanitas*..." De esta manera, ansiaba escoger como su hogar, en compañía de sus amigos, no el Vacluse, con su soledad y pobreza, sino "las ciudades de Italia, agradables y florecientes".²⁵

Numerosas razones impidieron a Petrarca cambiar en forma permanente su residencia a Italia antes de que transcurriera otro quinquenio (una de las más importantes fue que sus patrocinadores, los Da Correggio da Parma, figuraban entre los pequeños tiranos cuyos Estados se convirtieron en parte de la región-Estado de los Visconti de Milán) y, a principios del decenio 1350-1360, cuando Petrarca se hallaba de nuevo bajo el hechizo del encanto del aislamiento de Vacluse, su amor por la soledad campestre y la vida sencilla se hizo más fuerte que nunca. Puesto que el proyecto de una casa en común en Parma se frustró, su lucha interior no se agudizó sino hasta el verano de 1353, cuando aceptó la invitación del arzobispo de Milán, Giovanni Visconti, para establecerse de forma per-

²⁴ *Ep. fam.* VIII, p. 3, 1349, conservada en su versión epistolar e impresa por Rossi, vol. 2, pp. 194-203, en especial las pp. 197-199. La referencia se relaciona con la *Eth. ad Nic.* X, pp. 8-9.

²⁵ "Philosophos quidem et poetas duos ac saxeos vulgus existimat, sed in hoc fallitur ut in multis; carnei enim sunt, humanitatem retinent, abiciunt voluptates". *Ep. fam.* VIII, p. 3, versión definitiva, edición de Rossi, vol. 2, p. 159.

manente en una casa situada en las afueras de la ciudad. Allí, tras de que el primer *shock* que le produjo el cambio de la soledad de Vaucluse había pasado,²⁶ Petrarca comenzó a pensar en su nueva vida como el acercamiento más próximo al "término medio". En algunas ocasiones se había referido a la *mediocritas* como su ideal, en las anteriores descripciones de su vida; ahora, sin embargo, tal idea se convirtió en centro de una filosofía concentrada en la vida. Casi todos los seres humanos, escribió en abril de 1354 en Milán, se encuentran fascinados por los extremos: en uno de ellos está lo insaciable, cuyos ejemplos son Alejandro Magno y César, para quienes el mundo es demasiado pequeño; en el otro, hombres como Diógenes y Amiclas, quienes encuentran la felicidad sólo en las condiciones más estrechas, temerosos de ocupar una casa espaciosa o incluso de tocar una moneda, "como si no fuera suficiente evitar la avaricia, como si fuera nuestro deber sucumbir a su lado opuesto, declarándole la guerra a la riqueza". Estos constituyen unos comentarios verdaderamente notables en una centuria sacudida por la sublevación de los franciscanos en contra de los bienes mundanos. Y Petrarca deja bien claro que llevaba su "guerra" dentro de sí, puesto que a su descripción un tanto impetuosa de Diógenes y Amiclas como filósofos que temen una casa espaciosa y el roce de una moneda, añade:

Hay muchos otros filósofos de esta clase, especialmente entre nuestro pueblo [cristiano], que, siguiendo a un gafa que era pobre, celosamente han hecho de la pobreza su mejor amiga y, en consecuencia, habitan en las hendeduras de las rocas o en cavernas en el desierto.

De este modo, una idea humanista de la *virtus* empieza a sustituir a la *paupertas* como norma única. "Si constituye una muestra de imbecilidad desear ávidamente la riqueza [continúa Petrarca], la incapacidad de vivir con ella es muestra de una mente débil." Pero diferentes de aquellos situados en los extremos se hallan los pocos "que se encuentran satisfechos en todo por la *mediocritas*. A ellos deseo pertenecer".²⁷

²⁶ A finales de 1353, Petrarca aún se aferraba a sus antiguas convicciones de que el hombre rico es más avaricioso que el pobre y que él, Petrarca, debía vivir en soledad y no en las ciudades. Véase *Ep. fam.* XVII, 3 (13) de septiembre de 1353 ("deme divitias: avaritie subtraxeris fundamentum: pauper enim non nisi necessaria vite cupit, que sunt pauca; illis, qui iam nummorum cumulos vidit didicitque immensa et inutilia mirari, protinus aureos montes et argentea flumina cupida sibi meditatione componit"), así como la *Ep. fam.* XVII 10 (26), del 1^o de enero de 1354 ("Ita ego a prima etate tantus amator solitudinis ac silvarum, iam senior in urbibus et odiosa frequentia laboro, et male michi est").

²⁷ Tras referirse a Alejandro y César, Diógenes y Amiclas: "Multos quoque alios praecipue ex nostris, qui pauperem ducem nacti omni studio fecerunt sibi familiarissimam paupertatem, in scissuris lapidum atque in desertis specuum habitantes: sic et in reliquis inventies [...] Itaque nummos alii non quasi fallax et fragile mortalis vitae praesidium, sed

Desde finales de la década 1350-1360 Petrarca, ahora establecido permanentemente en Milán, comienza a considerar que ha alcanzado su meta y en 1357, en un sumario que hizo de sus primeros cuatro años en Milán, repite que a su juicio "el mejor estado" con respecto de los bienes materiales es "situarse a la mayor distancia posible de ambos extremos. Esta confortable, segura y agradable *mediocritas* se ha hecho ahora mía [y continúa], al menos así me lo parece, aunque podría estar equivocando".²⁸ Sin duda, este tipo de *mediocritas* era más bien diferente de aquella sobre la que había escrito en años anteriores. No sólo en comparación con sus antiguas condiciones materiales en Vaucluse, sino de acuerdo con cualquier norma, ahora era un hombre con recursos económicos. Sus ingresos en Milán eran tan considerables y su forma de vida tan lujosa que en 1357 tuvo que negar los rumores que circulaban entre sus amigos de que se había hecho rico y que no llevaba ya una vida de *mediocritas*.²⁹

Pero es el hecho de que se hallaba próximo a ser rico y de que se daba cuenta de ello el que añade importancia a su observación psicológica sobre sus reacciones a su creciente prosperidad. En sus propias palabras, dichas en 1357:

En lo que a eso se refiere, me atrevo a atribuirme algo singular, aunque no sólo a mí sino a Él, de quien todo lo que es bueno en el hombre deriva. Lo que debería haber hecho y lo que mi reacción debería haber sido en una situación de verdadera riqueza considerable, no lo sé; pero hasta ahora he descubierto que mientras más crecen mis medios de vida, menos deseo más; mientras mayor se hace mi fortuna más tranquila es mi vida y menor mi codicia, mi ansiedad y mi inquietud. No me es difícil creer que las cosas pudieran haber sido diferentes de haber sido rico en exceso [...] pero a menos que me engañe a mí mismo, la *mediocritas* hasta ahora no me ha derrotado, aunque pienso que mucha gente verá [...] que es éste un caso raro e incluso increíble.³⁰

quasi fratres aut filios amanti, saepe plus etiam quam se ipsos, quando ut nummis parcant fame percunt. Horum alii contactum ceu contagiosum aliquid evitant, et quasi non sufficiat avaritiam declinasse, nisi in contrarium relabatur, bellum indixere divitiis, quas ut valde optare imbecillis, sic non posse pati enervati animi est [...] Sunt quibus in rebus omnibus mediocritas placet. Horum ex numero esse velim", en *Ep. variae* 64, en el vol. 3 de *Epistolae de rebus familiaribus et variae*, edición de Fracassetti, Florencia, 1863, pp. 481-482. Por lo que toca a la fecha, ca. 25 de abril de 1354, véase Arnaldo Foresti, *Aneddoti della vita di Francesco Petrarca*, Brescia, 1928, pp. 316-318, y Ernest H. Wilkins, *Petrarch's Eight Years in Milan*, Cambridge, Mass., 1958, pp. 69-71.

²⁸ "...optimus et ab extremis distantissimus est modus: procul miseria, procul inopia, procul divitie, procul invidia; tuta vero dulcis ac facilis mediocritas presto est: ita michi video; fallor forte", *Ep. fam.* XIX 16 (12). La fecha puede encontrarse en Ernest H. Wilkins, *Petrarch's Correspondence*, Padua, 1960, p. 80.

²⁹ En el decenio 1350-1360 había obtenido beneficios eclesiásticos en mayor número y riqueza de los que jamás hubiera deseado a principios del decenio anterior. Para conocer el monto de los beneficios alcanzados en 1346, véase Ernest H. Wilkins, "Petrarch's Ecclesiastical Career", *Speculum* 28, 1953, pp. 760 y ss y 774.

³⁰ *Ep. fam.* XIX, 17, pp. 4-5.

"Increíble" porque de acuerdo con la rígida psicología de las emociones (*affectus*) adoptada por los estoicos medievales y profesada por el mismo Petrarca, cada paso de la pobreza a la riqueza estaba destinado a aumentar el deseo humano, la codicia, la pasión, la inquietud y la miseria. De este modo, fue la experiencia de Petrarca tras su cambio de residencia, de Avignon y Vacluse al norte de Italia, la que socavó su fe en las enseñanzas estoicas medievales. Y esta experiencia trabajó también en otra dirección: descubrió que había dominado el arte de "alcanzar la soledad y el ocio en medio de la vida citadina" (*in mediis urbibus ipse mihi solitudinem atque otium conflare didicerim*).³¹ No había cambiado.

Por todo esto, Petrarca no se veía a sí mismo como un peripatético en sus reflexiones morales; nunca rindió, de hecho, el ideal del sabio que se olvida de las cosas materiales. Incluso durante la segunda mitad de su vida, cuando se preocupó de los problemas de la *avaritia* y la *paupertas*, escribía, en ocasiones, largos párrafos repitiendo virtualmente lo que había escrito en sus años de Vacluse. Típicas son sus diatribas en contra de la *avaritia* en dos de sus cartas, *Epistolae seniles*, VI, pp. 7 y 8 que, como todas estas epístolas, difícilmente pudieron haber sido escritas antes del decenio 1360-1370. En ellas, sus condenas arrolladoras de la *avaritia* son seguidas por la reiteración de que no deben disuadir a nadie de aceptar la riqueza que le ofrezca Fortuna. Lo que desea enseñar, dice, no es que uno deba huir de la riqueza, sino que uno no debe tenerla "con mente avariciosa".³² Con excepción de esta salvedad, los razonamientos de Petrarca en estas epístolas no van más allá de lo que se pensaba en el Trecento, dominado por los franciscanos. Pese a sus experiencias en los primeros diez años, más o menos, después de su regreso a Italia, piensa que en dondequiera que los bienes exceden las necesidades inmediatas del hombre, la riqueza resultante puede convertirse en campo fértil para el vicio y nunca conllevará una mayor paz espiritual. Dada la naturaleza del hombre, mientras mayores sean nuestros bienes mayor será nuestra exigencia de obtener más.³³ El tema de la segunda epístola (*Ep. sen. VI, p. 8*) es mostrar, con notable erudición, que los autores clásicos y los escritores bíblicos por igual, aunque muy conscientes de este peligro, han ayudado a incitar la codicia humana por el oro y las

³¹ *Ep. fam. XX, 10*, pp. 2 y 4. Cómo alcanzó Petrarca este estado de ánimo, seguramente hacia 1358, se menciona en mi *From Petrarch to Leonardo Bruni*, Chicago, 1968, p. 80.

³² "At ne fortes divitias ultro oblatas abiciendas et non potius avaritiam secludendam crederes, sequitur: Divitiae si affluunt, nolite cor apponere", *Ep. sen. VI, 7*, en *Opera*, Basilea, Henricpetri, 1581, p. 549 (como una "De avaritia vitanda... Oratio"). La novedad de este consejo no debe sobrevalorarse si recordamos que algo muy parecido había sido ya escrito en las ciudades italianas antes de que la influencia franciscana alcanzara su apogeo. Véase la referencia a Albertano da Brescia en la nota 5.

³³ "Caeterum mali huius una radix est, quod qui plura habent, pluribus indigent [...] certus nunquam se egentiorum fore, quam cum multa possederit", *ibid.*, p. 548.

riquezas al emplear la palabra "dorado" para designar lo que pensaban que era noble y valioso.

Pero debemos volver a los últimos años de la vida de Petrarca. Hay, por supuesto, una tendencia general humana que viene con la edad avanzada de invertir los valores de nuestros años de formación, y sin embargo, la extensión de la inversión de valores de Petrarca en los últimos cinco años de su vida hacia muchos de los hábitos mentales del periodo en que vivió como un recluso en Vaucluse se sale de lo común. Tras de pasar más de quince años en un ambiente urbano en o en los alrededores de Milán y Pavia, las dos capitales del Estado de los Visconti, la República de Venecia y la Padua de los príncipes Carrara, decidió en 1369 establecerse una vez más en una casa pequeña y en soledad campestre, esta vez en el pueblo de Arquà situado en las Colinas de Eugenio dentro del Estado de los Carrara. Sabemos, especialmente a través de su intercambio literario con Lombardo della Seta, su más cercano amigo entre los humanistas de Padua, que algunas fases decisivas de su filosofía de la vida que lo habían guiado en Vaucluse revivieron entonces y en forma más sorprendente que antes. En los comentarios admirativos (en la *Ep. sen.*, xv, p. 3) sobre un breve tratado de Lombardo, *De bono solitudinis*, el antiguo amante de la soledad y el desdeñoso de la vida citadina parece volver a la vida. El desdén hacia el matrimonio y la vida familiar que siempre se había perfilado tras el ideal de Petrarca de la *vita solitaria* suena en forma tan estridente en esta *epistola senilis* como lo hace en los escritos de cualquiera de los ascetas medievales. Seguramente Lombardo della Seta, quien abre el intercambio, establece el tono de la conversación, mas Petrarca, a su vez, recurre a las expresiones menos comprometedoras en *De vita solitaria* y *De remediis utriusque fortunae*, y en su respuesta apoya las máximas ascéticas de su amigo con palabras aún más ásperas. El odio de Lombardo hacia la vida de la ciudad, como lo presenta en *De bono solitudinis*, es compartido por Petrarca. De acuerdo con su introducción, en los primeros meses de 1369, antes de que Petrarca estableciera su hogar en Arquà, Lombardo había deseado con ansiedad visitarlo en Padua y, de hecho, había llegado hasta las puertas de la ciudad cuando el aborrecimiento del ruido y la suciedad de las calles de la ciudad, así como la perversión de la vida citadina, lo abrumaron de tal manera que se sintió incapaz de entrar en ella y, finalmente, huyó lleno de terror. La escena descrita por Lombardo da pie a Petrarca para hacer un elogio especial: el odio a la vida citadina que se sobrepone incluso al deseo de ver a un amigo íntimo merece una alabanza fuera de serie.

La vida citadina, coincide, es la fuente de todo pecado porque en ella el hombre rico lleva su despreciable vida de lujos en tanto que el pobre sufre. En el campo, por otra parte, reinan la feliz frugalidad y la parsi-

monia, como lo hicieron alguna vez en la Edad Dorada. En la soledad de la naturaleza, el pan y el agua pueden aún ofrecer alimento suficiente, trayendo satisfacción como lo hicieron con Epicuro y Atalo, este último el estoico que enseñó a Séneca el aprecio por la *paupertas*.³⁴

Una segunda ocasión para el elogio entusiasta de Petrarca se presenta cuando hace la defensa de la frugalidad de Lombardo y de su solitaria vida campirana en contra de los visitantes que ridiculizan la convicción de que una vida solitaria que transcurre en medio de la lectura de las grandes obras del pasado constituye todo lo contrario de la soledad. Sus visitantes, dice Lombardo, se hallan molestos por el primitivismo rural e insisten en que, en todo caso, la necesidad del matrimonio y de la vida familiar no puede ser eliminada de la naturaleza humana. Mas a los ojos de Lombardo, en forma cercana a su huida de la vida citadina se halla la ausencia definitiva de mujeres y niños, que hace posible la comunión espiritual, en el sentido petrarquiano, con los grandes hombres de las edades pasadas. A fin de demostrar que la compañía femenina no puede nunca ser partícipe (*comes*) de un hombre dedicado a una vida de estudio, Lombardo revive todos los razonamientos en favor de la tradición monástica de la misoginia y todas las diatribas en contra de la vida familiar que se habían venido escuchando, desde los tiempos de san Jerónimo, a los de los humanistas medievales: acusaciones en contra del carácter femenino que, en forma invariable, arroja del hogar la paz de espíritu; quejas en contra de la fealdad de la forma femenina, los considerables gastos que implica sostener una familia, la desilusión que producen la mayoría de los hijos, la conciencia que tienen los padres de que alguien espera su muerte con el fin de heredarlos y, en los casos en que el hijo es mejor que su padre, la incomodidad que resulta cuando los logros de un hijo oscurecen el nombre y la memoria de su padre. Petrarca alaba nuevamente sin reservas la sabiduría de Lombardo, en tanto que subraya el tono de retiro, semejante al de un ermitaño. La filosofía y la vida matrimonial nunca se llevarán bien, dice, debido al carácter de las mujeres y a la ingratitud que puede esperarse de los hijos.

Si Dios lo permite [dice a Lombardo] [Petrarca y Lombardo], conservaremos nuestros nombres para la posteridad no por medio del matrimonio sino por medio de los logros de nuestras inteligencias, no por el trabajo de una mujer sino por el de la virtud y con la ayuda no de los hijos sino de nuestros libros.

Esto, añade Petrarca, es lo que la vida de los grandes intelectos de la Antigüedad nos enseña.

³⁴ De acuerdo con Séneca en *Ad Lucilium*, CX, pp. 14-20.

¿Qué sería hoy de los nombres de Platón y Aristóteles, o el de Virgilio y Homero si hubieran intentado alcanzar su posición a través del matrimonio y de los hijos? [Podemos felicitarnos nosotros, dice Petrarca a su joven amigo] de que a pesar de las preferencias de la multitud tú, e igual que tú, yo mismo, que con frecuencia hemos titubeado en otros asuntos, hemos permanecido hasta ahora *immobilis* en esta resolución desde nuestra juventud hasta el presente.³⁵

En Milán, la creciente habilidad de Petrarca de aislarse de las distracciones de la ciudad —en sus propias palabras: “de lograr la soledad y el ocio en medio de la vida citadina”— lo llevaron a alejarse del ideal de pobreza del Trecento. Su regreso posterior a condiciones más cercanas a las que vivió en Vacluse muestran que los cambios profundos de su estancia milanese no cambiaron permanentemente su actitud ante la vida, y esto nos ayuda a comprender por qué continuaron apareciendo en las epístolas que escribió en sus últimos días elogios de la *paupertas* en soledad y diatribas en contra de la *avaritia*.³⁶ Cuando se trata de definir el sitio histórico de Petrarca en relación con el Quattrocento, necesitaremos recordar estas mutaciones.

III

La interpretación más acertada sobre la posición que asumió Petrarca a partir de los años que vivió en Milán es, quizás, la siguiente: al evitar en forma estudiada su integración definitiva a cualquiera de las sociedades a las que se unió en Italia; al no establecer raíces permanentes en ningún lugar y, en consecuencia, conservar siempre una cierta inestabilidad, incluso en su forma de pensar, dejó la puerta abierta a su posterior regreso de sus casas y jardines en las ciudades italianas a una soledad semejante a la de Vacluse en suelo italiano. En Arquua, donde finalmente volvió a vivir en “soledad”, adoptó mucho de su filosofía inicial sobre el aislamiento.

Sin embargo, aparte de su falta de firmeza en Italia, ¿qué tan diferentes de su antigua manera de pensar en Vacluse fueron las ideas de Petrarca durante su época milanese y en los años que la siguieron? Durante su juventud y en su residencia en Vacluse, la fe en la pobreza fue para Petrarca lo que fue para muchos, si no es que para la mayoría de los escri-

³⁵ *Ep. sen.* XV, 3 (numerada *Ep. sen.* XIV, 4, en *Opera*, 1581, p. 936). El fechamiento en 1369 de este intercambio epistolar, que hace posible su uso como fuente de la fase última de la vida de Petrarca, se debe al análisis cronológico en Ernest H. Wilkins, *Petrarch's Later Years*, Cambridge, Mass., 1959, p. 163 y ss.

³⁶ Por ejemplo, en las *Ep. sen.* VI, 7, y VI, 8, sobre las cuales ya puse atención en las notas 32 y 33.

tores italianos de finales del Medievo: un dogma espiritual y filosófico que proporcionó un sentido de dirección pero que también estrechó el horizonte intelectual. Es una característica de estos escritores el hecho de que hayan leído más opiniones estoicas y semicristianas en sus autores favoritos de la Antigüedad de las que realmente allí había. Uno de los temas más importantes sobre el cual antiguos y cristianos supuestamente estuvieron de acuerdo fue la *paupertas*; no parece haber duda alguna de que era propio, tanto para los sabios antiguos como para los cristianos, elogiar la pobreza y desdeñar la riqueza. Podría insistirse al mismo tiempo —y Petrarca lo hizo desde un principio— en que la pobreza voluntaria no necesita ser sórdida y abyecta y que la riqueza no era mala por sí misma, sino como fuente potencial del mal, debido a que contribuía a crear una avaricia insaciable. Tras dejar su aislamiento en Vaucluse, Petrarca se hizo más consciente de la ambivalencia de los antiguos en lo que toca a la pobreza y la riqueza. En consecuencia, se hallaba ahora preparado para revalorar los problemas morales y espirituales creados por la fe en la *paupertas*.

A finales del decenio 1340-1350 y durante el siguiente, Petrarca reconoció claramente que Cicerón y Séneca no habían protestado sin reservas en contra de la posesión de *divitiae* por los hombres sabios.

La opinión de Séneca, que repite en otras palabras la de Cicerón [recalcó Petrarca en esta época], es que el aumento de los bienes de una persona, en tanto que no perjudica ni lastima a nadie, es permisible aun para el filósofo que desea respetar los límites de lo que es bueno y lo que es debido.³⁷

Como puede verse en su correspondencia, Petrarca era capaz, con su rápida comprensión, de hallar dimensiones nuevas en ejemplos históricos ya familiares a todo mundo. Diógenes es famoso por su pobreza, escribió en 1362, y sin embargo la reputación de Demócrito no ha sido lastimada por su riqueza. El Virgilio que se hizo rico gracias a los presentes de Augusto no fue peor del que había sido un exiliado sin un centavo. Como resultado, se inició en la mente de Petrarca una rivalidad sutil entre ambas normas de valores. Sus rechazos a la sobreestimación del valor de la pobreza para el hombre sabio lo llevaron en ocasiones a establecer límites a las estrictas normas franciscanas. Sostuvo que san Ambrosio y san Gregorio, grandes estudiosos y guías de la Iglesia que aceptaron *divitia atque honores*, se mantenían, lado con lado, con san Francisco y no eran menos sagrados que el hombre que predicó la humildad y la pobreza. Tampoco el papa Silvestre, dijo, fue un sacerdote menos sa-

³⁷ "Audisne sententiam Ciceronis Senecae verbis expressam, ut opum amplificatio, non iniuriosa nec nocua, bono et officioso viro ac Philosopho etiam sit permissa", *Ep. sen.* II, 2, de 1362, *Opera*, 1581, p. 757.

grado después de recibir la donación del emperador Constantino de lo que había sido "cuando vivió pobremente y vestido de andrajos en los bosques y cuevas de las montañas". Aunque al aceptar el regalo del emperador, el papa Silvestre pudo haber traído desgracia a la Iglesia en siglos posteriores —tal fue el gran reproche que le hicieron los *spirituales* del Trecento—, continuó siendo un hombre santo y de gran renombre.³⁸ Con el tiempo, Petrarca hizo el voto de que si la *mediocritas* que buscaba le resultaba inalcanzable, y si se veía obligado a escoger entre ambos extremos, escogería la riqueza sobre la pobreza sórdida y las necesidades insatisfechas, dado que estas últimas son tan sólo soportables para aquellos que siguen una vida de pobreza en nombre de Cristo.³⁹

Aquí, el sentido de la diferenciación consciente entre el papel que desempeña la pobreza en una vida dedicada a la religión y el significado de la pobreza en la vida del filósofo humanista o lego parece haber sido alcanzado. Este último, afirma Petrarca, debe considerar la pobreza del modo como los filósofos lo han propuesto desde hace tiempo: la riqueza debe ser elogiada o desaprobada no como se hace con una doctrina, sino como una circunstancia humana que "no debe ser deseada fervientemente ni desdeñada con arrogancia".⁴⁰ Aun durante sus años en Arquea, cuando Petrarca pormenorizó su aversión vitalicia a las *divitiae* en sus *Epistolae ad posteros*, evitó nombrar a la pobreza como una norma a seguir; declaró expresamente que él la había aceptado por inclinación natural y no como principio:

³⁸ "Neque vero, tametsi rerum labentium contemptores iure optimo laudentur, idcirco vituperandi sunt qui necessariis usibus illas quaerunt modo id caveant, ne habendi studio iustitiam, modestiam, pietatem verecundiamque posthabeant. Quanquam enim Diogenes Cynicus, effracto ad fontem vase ligneo, naturali poculo contentus et versatili domo habitans clarus sit, nihilo tamen obscurior aut Democritus inter divitias multas, aut ex nostris duo illi, quibus exprobari opes novimus, Cicero et Anneus." "Sed magis ad nostros ut veniam, an ne ideo quod Francisci clarissima sit paupertas atque humilitas, divitiae atque honores Ambrosii aut Gregorii minus clari sunt? Quorum alter opulentissimae urbis Episcopus, alter Episcoporum omnium princeps erat." "Nunquid ergo aut Virgilius, multo auro ditatus a Caesare, fuit obscurior quam dum rure primo depulsus exul atque inops Romam peteret? Aut Sylvester immenso Constantini munere minus sanctus, quam dum pauper, nudus in nemoribus ac cavernis montium habitaret? Nocuit successoribus suis forsitan ea largitas nocebitque, sibi nil penitus abstulit sanctitatis aut gloriae", *ibid.*

³⁹ "Demum ne semper philosophemur in nubibus, sed e latebris erumpentes aliquando nos et intelligere valeamus, et intelligi de se quidem alii ut libet, apud me optimus vitae modus est mediocritas. Hinc si cogar ad extreme deflectere, malim certe dives esse quam pauper, de paupertate loquor anxia ac deformi, quam tristis indigentia et lurida praemunt [premunt?] sordes. Nam ut paupertate, si facilis atque honesta contigerit, nihil est dulcius, sic ultima nil molestius egestate, unam excipio, quae propter Christi nomen assumpta esset", *ibid.*

⁴⁰ "Postremo haec nodi huius resolutio brevis sit, divitias nec ardentius appetendas nec insolentius respondendas: eas denique nec laudandas nec vituperandas quidem, sed, ut sentibus placet, inter indifferentia numerandas. Idem plane de paupertate censeo, huius autem atque illarum usum laude seu vituperio dignum esse", *ibid.*, p. 757 y ss.

Siempre he profesado un desprecio extremado por las riquezas. No es que no las haya deseado, sino que odié la ansiedad y el esfuerzo que van a la par con ellas [...]. Nada me molesta tanto como la exhibición, dado que ésta no es sólo mala en sí misma y enemiga de toda humildad, sino también ocasiona problemas y nos distrae de las obligaciones.⁴¹

La definición más apropiada del elemento añadido —en los últimos años de Petrarca— a su actitud en relación con la *paupertas* puede ser: una aversión creciente al dogmatismo y, en consecuencia, una menor dependencia de los principios estoicos y franciscanos. Tal aversión es notable en la ahora más notable inclinación de Petrarca hacia los puntos de vista de los peripatéticos.

Olvidemos esas palabras altisonantes (esto es, las de los estoicos dogmáticos) [escribe en cierta ocasión] y en lugar de eso hablemos como la demás gente, en especial puesto que tales [los preceptos estoicos] ni son aceptados por lo general ni se hallan de acuerdo con el buen sentido, y porque existe una escuela filosófica que se opone a ellos, bajo la guía de Aristóteles, que ruidosamente está en desacuerdo con ellos.⁴²

El disgusto hacia la obstinación doctrinaria influye sobre la preferencia de Petrarca en otro momento, cuando explica su descontento hacia lo extremo. Aun cuando Diógenes en su pobreza pudo haber sido más feliz que Alejandro, escribe, él propondría mejor, como modelo de lo que es la "moderación" verdadera, al filósofo Jenócrates quien, cuando el rico rey Alejandro le ofreció cincuenta talentos, aceptó treinta minas con el fin de evitar el disgusto de los mensajeros y que todo pareciera un insulto personal al rey.⁴³

Las reacciones de Petrarca son todavía más interesantes en las ocasiones en que sus referencias a la doctrina establecida sobre la superiori-

⁴¹ La fecha de estas últimas inserciones a las *Epistolae ad posteros* en Wilkins, *Later Years*, p. 268, así como la nota de P. G. Ricci en *Francesco Petrarca, prose*, pp. 1161 y ss.

⁴² *Ep. fam.* XXIII, 12, p. 6, de 1359-1360.

⁴³ *Ep. sen.* XIII, 13, en *Opera*, 1581, p. 927. En lo que toca a la fecha 1371-1372, véase Wilkins, *Petrarch's Correspondence*, p. 106. Sobre si la atribución a Sócrates en lugar de a Jenócrates en la traducción al italiano de las *Seniles*, vol. 2, p. 320, hecha por Fracassetti señala un error de Petrarca, resulta imposible de determinar en ausencia de una edición crítica de las *Seniles*. En la *Opera*, 1581, dice Jenócrates. La *Ep. sen.* XIII, 13, resulta también interesante porque confirma que Petrarca se mantuvo leal a su ideal de la riqueza moderada hasta el final de sus días: "Scito igitur et compertum habere, nihilo magis me magnis operibus gavisurum quam honesta paupertas animum quietaret, hunc mediocritas non quietabit? Ea vero mihi semper affuit, unde usque ad hoc tempus sat liberaliter vixi." El mejor ejemplo, dice, es el del "continentissimi Xenocratis, qui de quinquaginta talentis, quae sibi inde miserat Alexander, ne donum regium spernere videretur ac nuncios contristaret, triginta minas tantum, magni muneris exiguam partem, coepit [cepit?]", *Opera*, 1581, p. 927.

dad de la pobreza son sustituidas por observaciones psicológicas realistas. Por ejemplo, sabemos su respuesta al reclamo de que lo acomodado de su vida en Milán le había hecho perder interés por la compañía de sus amigos más pobres. Todo lo contrario, contesta, pues siempre preferiría reunirse con personas que no son ricas. Esta afirmación no es respaldada a la manera acostumbrada en el Trecento, esto es, otorgando el valor más alto a la pobreza y subrayando el acuerdo unánime sobre el asunto entre los escritores clásicos y cristianos. Más bien, Petrarca señala su desdén hacia los ricos a quienes había admirado cuando fueron pobres. "No porque la riqueza deba ser desdeñada en principio [afirma] o porque la *paupertas* sea algo más agradable [...] sino porque una prolongada observación me ha enseñado que para mucha gente la adversidad es una escuela de la virtud y la riqueza una escuela del vicio."⁴⁴ Por otra parte, ya en escritos tan tardíos como *De remediis utriusque fortunae*, escrito entre mediados del decenio 1350-1360 a mediados del siguiente, aclara que uno no debe llegar a la conclusión de que la riqueza debe ser esquivada debido a que muchos son derrotados por los peligros inherentes a ella. "Puesto que el sólo estar enamorado de la riqueza es indicio de una mente pequeña, aquel que aborrece la riqueza demuestra ser una persona insegura, que tiene poca confianza en sí mismo y que teme sucumbir a la atracción del oro."⁴⁵ Lo anterior señala la misma inclinación a liberarse del autoengaño que podemos observar en la insistencia de Petrarca, durante sus años milaneses, de que "si constituye un signo de imbecilidad desear con avidez las riquezas, la incapacidad de vivir con ellas denota una mente falta de vigor".⁴⁶ Consecuencia de los años vividos en Milán fue una forma de pensar marcada por un planteamiento decididamente psicológico de los valores éticos y un esfuerzo deliberado por rechazar el prejuicio, combinación que uno buscaría en vano en el recluso de Vacluse.

IV

¿Podemos concluir de todo esto que Petrarca anticipó algunas de las ideas de los humanistas del Quattrocento; que, observándolo desde el extremo opuesto, los humanistas de una o dos generaciones posteriores a Petrarca desarrollaron, en esencia, los valores y las normas que él había observado desde lejos? A primera vista tal parece ser, de hecho, la con-

⁴⁴ *Ep. fam.* XX, 8, de 1359.

⁴⁵ "Ut amare enim pusilli animi, sic pati non posse aurum infirmi est parumque sibi fidentis atque auro succumbere metuentis", *De remediis*, II, 13; véase Klaus Heitmann, *Fortuna und virtus: Eine Studie zu Petrarch's Lebensweisheit*, Colonia, 1958, p. 186, nota 206.

⁴⁶ Véase la p. 151.

clusión obvia.⁴⁷ Uno se inclina a discutir que Petrarca se hallaba muy adelante del curso natural de los sucesos de la misma manera en que un genio o un espíritu guía a menudo se encuentra. Si el humanismo en general hubiera tomado de inmediato el curso medio tan juiciosamente señalado por él cuando se hallaba en el punto más alto de su época italiana, el rechazo brusco y radical de las posiciones medievales con relación al mundo y los bienes mundanos que se produjo a la vuelta del siglo, por así decirlo, no hubiera sido necesario; pero de la manera como ocurrieron las cosas, los primeros seguidores de Petrarca no lograron continuar en la dirección señalada por su maestro. Y, de hecho, en un siglo en el cual la autoridad de san Francisco y de la ética estoica reinaba todavía en forma soberana, ¿cómo podría Petrarca, con su alejamiento parcial del ideal de la *paupertas* a seguir por el hombre sabio, haber obtenido la confianza de cualquiera? Uno debería admitir más bien, por ende, que la amplia corriente del humanismo continuó fluyendo por un buen número de decenios a lo largo del mismo curso tradicional, el que el mismo Petrarca siguió antes de mudar su hogar a las ciudades del norte de Italia. De hecho, como veremos, la generación de humanistas que lo siguió se adhirió con mayor firmeza que nunca al ideal de la pobreza en el cual la Antigüedad y la cristiandad medieval parecían haber coincidido y reconciliado. No fue sino hasta después de 1400 que la reacción en contra de los valores del Trecento se afirmó, primero y principalmente en el mundo cívico de Florencia. Cuando llegó, se constituyó en una revuelta arrasadora con un *momentum* incomparablemente mayor que el que las experiencias propias y limitadas de Petrarca jamás hubieran podido generar.

También debemos preguntarnos hasta qué grado un humanista que llevara el mismo estilo de vida que Petrarca y tuviera la misma *forma mentis*, hubiera escrito a mediados del Trecento y pensado, de alguna forma, tomar la dirección de los humanistas de dentro y fuera de Florencia tras la rebelión general que comenzó hacia 1400. Puesto que más de medio siglo separa a Petrarca de la generación de Bruni, Poggio y Alberti, cualquier esfuerzo por descubrir los fundamentos de la posición de los hombres del Quattrocento en lo que toca a la riqueza en los escritos de Petrarca —verlo como un "precursor" del Quattrocento— bien podría distorsionar la más compleja relación histórica. Al analizar la lucha de Petrarca en contra de la psicología de la *avaritia* tal como era aceptada en el Trecento, no hemos logrado, de hecho, descubrir anticipación

⁴⁷ Tal como lo deduje —al extraerlo de un banco de información más reducido en lo que se refiere a Petrarca— cuando publiqué por primera vez este ensayo hace casi cincuenta años. Puesto que hay cierta razón para tomar en cuenta este punto de vista, repetiré aquí mi exposición, antes de tratar algunos aspectos adicionales y, como ahora creo, igualmente indispensables de la posición histórica de Petrarca.

alguna del *leit motiv* encontrado comúnmente en el Quattrocento: el razonamiento de que tanto la salud de la comunidad como la realización total de los individuos requieren de una gran cantidad de bienes materiales y que esto reclama un sistema de valores que no convierta a la pobreza en norma definitiva. Pero si no existe nada importante en esto como para unir la valoración que hizo Petrarca de sus experiencias con las ideas guías de los humanistas del Quattrocento —y ¿cómo podríamos olvidar lo que reveló a Lombardo della Seta sobre sus valores definitivos?—, ¿cuál es, en última instancia, el papel que desempeñó Petrarca en la transición de las convicciones franciscanas hacia los valores del Renacimiento?

El mayor obstáculo en lo que respecta a considerar las ideas titubeantes de Petrarca sobre la pobreza y la avaricia como el preludio a los ataques que se produjeron a finales del siglo reside en la comprensión de que sus observaciones dispersas sobre lo inadecuado que resulta la *paupertas voluntaria* para quienes se encontraban comprometidos en la vida civil y política no fueron nunca decisivas dentro de su pensamiento. Su tolerancia limitada hacia la prosperidad material no llegó a significar más que el reconocimiento pleno de deleite, tomado de su propia experiencia, de que la avaricia no necesita ejercer sus efectos perniciosos —supuestos desde tiempo atrás— en el caso muy raro del poeta o filósofo excepcional. En otras palabras, Petrarca se hallaba preocupado por problemas que afectan sólo a unos cuantos espíritus independientes; no le preocupaban los problemas generales que iban a revertir el significado de la pobreza en el Quattrocento. En consecuencia, pocos humanistas del siguiente siglo fueron influidos directamente por él en cuanto a sus ideas sobre las implicaciones morales y psicológicas de la riqueza material.

Aún más, en su propia época Petrarca fue conocido como un partidario, más que como un escéptico, de la pobreza franciscana. A lo largo del mismo decenio, 1350-1360, en que intentó elaborar una defensa humanista de su propia riqueza, escribió y publicó como un partidario apasionado de la creencia de que la *paupertas* rigurosa constituía la única forma de salvación para el mundo —aunque a sus ojos esta norma se aplicaba en su totalidad sólo a la Iglesia y a sus miembros eclesiásticos de pleno derecho, a los altos prelados lo mismo que a los frailes y monjes. En lugar de vaciar los resultados de sus reflexiones en la crítica de un llamado universal a la *paupertas*, Petrarca se mantuvo leal a la fe religiosa en la pobreza del Trecento actuando abiertamente como panfletista en la lucha de los franciscanos espirituales en contra del uso que la Iglesia hizo del oro en el culto y las ceremonias, como lo testifica su *Epistolae sine nomine*.

Finalmente, hay otra sección en la cual uno debe cuidarse de sobrevalorar la cercanía existente entre la vida y el pensamiento de Petrarca y el mundo humanista de la Italia posterior a 1400. En vista de su larga estancia en las cortes de Parma, Milán y Padua, el poeta ha aparecido, para los estudiosos modernos, como el arquetipo del grupo de humanistas cortesanos del Quattrocento, del que constituyen su epítome, en la segunda mitad del siglo, figuras tan notables como Gioviano Pontano de Nápoles. Entre estos humanistas, una vida activa en el servicio diplomático y administrativo del Estado dio lugar a un clima intelectual en el cual las ideas que florecieron, primero en el medio cívico de Florencia, encontraron un eco compatible en las cortes del Renacimiento. Mas, nuevamente, son necesarias muchas reservas para convertir a Petrarca en un "precursor" de este tipo de servidor público. En Parma, Milán y Padua no fue nunca un "cortesano" o un alto magistrado en el sentido que tuvo esta denominación en el Quattrocento. Nunca se expuso a las presiones sociales de la vida cortesana ni ayudó a crear un *ethos* de servicio hacia el Estado. Debido a esto, más bien aparece como un asociado que como miembro de una de las cortes de los tiranos del norte de Italia. Vivía casi por completo de las prebendas de la Iglesia, a pesar de que nunca tomó las órdenes mayores ni aceptó nunca un cargo que lo hubiera forzado a participar en el ritual eclesiástico de la salvación de las almas. Su único director verdadero fue el papa. Y, aunque los príncipes en cuyos Estados vivió lo ayudaron a obtener los beneficios eclesiásticos que quería, aun así no se convirtió en dependiente de ellos. Consentía en aceptar el regalo de una casa en las afueras de la ciudad con la condición de que aceptarla no lo obligaría a desempeñar ningún servicio oficial. Aunque usó su pluma ocasionalmente en provecho de algún amigo regio y ejerció su elocuencia como embajador extraordinario, consideró a su príncipe, virtualmente, como a un igual. Nunca se arredró al exponer lo que consideraba era una crítica justa ni de hablar con su príncipe no a la manera de un súbdito, sino como lo hace un hombre de fama con un amigo de la realeza.

Este esquema de los últimos años de Petrarca permite explicar la aparente paradoja de que, mientras en la historia del individualismo renacentista parece en mucho una contraparte de los humanistas del Quattrocento, no logró hacer una contribución notable, acorde con su genio, a la transición intelectual del pensamiento estoico y franciscano del Trecento a las ideas del humanismo del Quattrocento. Llevando, como lo hizo, una vida sin paralelo en su época, Petrarca tenía poco que ofrecer a cualquier grupo o movimiento social en asuntos de conducta y aspiraciones morales, incluso tras su regreso a Italia. Aunque habló claro en favor de una pobreza "estoica" que deberfan llevar los filósofos, no tuvo

nada en común con los numerosos maestros y secretarios humanistas y pobres que ejemplificaron esta tendencia de pensamiento durante los finales del Trecento. Cuando puso su pluma al servicio de los déspotas del norte de Italia, no se convirtió en miembro permanente ni de sus Estados ni de sus burocracias. Y, salvo por una relación breve con Venecia que terminó en un desengaño y que confirmó finalmente su antipatía innata hacia la vida en las repúblicas, rehusó establecerse en cualquier ciudad-Estado libre y, con ello, cerró su contacto personal con aquellos círculos intelectuales de los cuales sus escritos sobre la conducta humana se hubieran beneficiado.

Así, como en otros campos cercanos,⁴⁸ los penetrantes análisis de Petrarca sobre sus propias experiencias y sus "luchas internas" con respecto a los problemas de la pobreza, la avaricia y la riqueza no inspiraron ni a sus contemporáneos ni a sus seguidores en la transición final de la creencia del Trecento en la *paupertas* a la revalorización de la riqueza y la prosperidad material que se inició a finales de ese siglo. Precisando, cuando finalmente se produjo la transición, tomó la forma de un desarrollo en dos etapas, como fue sugerido inicialmente en el ensayo que versa sobre los recuerdos de Cicerón.⁴⁹ Primero, a lo largo de la última parte del Trecento, la influencia formativa de la pobreza franciscana y de la filosofía estoica medieval continuó teniendo una aún más cálida recepción de los legos de las ciudades italianas y, finalmente, de los primeros humanistas. Entonces, a la vuelta del siglo, el prolongado énfasis en una (para entonces totalmente explorada) propensión humana —el síndrome de la *avaritia* en la perspectiva psicológica y social del Trecento— dio lugar súbitamente, al menos en Florencia, a la investigación de otras facetas de la naturaleza humana que habían sido descuidadas durante el Trecento.

La preparación para, y las fases de, este prolongado proceso intelectual, tan fuera de armonía con lo que Petrarca experimentó en su vida poco común, serán descritas en el capítulo siguiente.

⁴⁸ Para hacer comparaciones véase H. Baron, "Petrarch: His Inner Struggles and the Humanistic Discovery of Man's Nature", en *Florilegium Historicum: Essays Presented to Wallace K. Ferguson*, Toronto, 1971, especialmente la p. 44 y ss; y ahora mi monografía *Petrarch's "Secretum": Its Making and its Meaning*, Medieval Academy Books, núm. 94, Cambridge, Mass., 1985, especialmente la p. 171 y ss y el capítulo 8.

⁴⁹ Capítulo v, p. 106.

VIII. LA POBREZA FRANCISCANA Y LA RIQUEZA CÍVICA EN LA MODELACIÓN DEL PENSAMIENTO HUMANISTA DEL TRECENTO: EL PAPEL QUE DESEMPEÑÓ FLORENCIA*

1

LA SUJECCIÓN del pensamiento humanista del Trecento por el ideal de la *paupertas* llegó a su apogeo durante el último tercio del siglo XIV. Para entonces, la familiaridad con la literatura clásica había aumentado de manera considerable, mas los autores de la Antigüedad eran leídos sólo con verdadera comprensión cuando parecían concordar con el pensamiento contemporáneo en lo que se refiere a la *paupertas*.

Petrarca había tomado conciencia de su propio sesgo en el curso de su desarrollo como humanista y, como hemos visto, rectificó su equivocada lectura inicial de algunas de las fuentes que tuvo a su disposición.¹ Durante la época en que vivió en Vaucluse consideró incluso al básicamente peripatético *De finibus* de Cicerón como un alegato en favor de la *paupertas* estoica y de la autosuficiencia de la *virtus*. Mas en sus últimos años en Italia llegó a reconocer que existían restricciones fundamentales al punto de vista estoico en la obra de Séneca y en la de Cicerón; que ninguno de estos autores se opuso siempre a que el hombre sabio aumentara sus recursos materiales o a que incluso se hiciera rico. Dado que las obras principales de ambos escritores fueron ampliamente conocidas y leídas durante el Trecento, nadie capaz de ver más de un solo lado del problema hubiera dudado de la complejidad de sus posiciones. Y, sin embargo, los autores del Trecento siguieron adoptando la idea de la pobreza franciscana aun dos generaciones después de Petrarca y resultaría difícil incluso descubrir un relajamiento gradual de su posición al respecto antes de la súbita transformación intelectual que se produjo hacia 1400.²

* Véase la nota preliminar al capítulo VII.

¹ Véase el capítulo VII, p. 157.

² No hay duda de que las actitudes de Cicerón y de Séneca cambiaron. Algunas de las observaciones de Cicerón sobre la riqueza y la avaricia son del todo estoicas en su tono, en especial un largo párrafo de su *Paradoxa* 1.6, que constituye la guía principal de los ataques de Dante en contra de la inclusión de la riqueza entre las señales de la *nobilitas*, así como son también fuente de la condena constante de la avaricia en Petrarca. Mas en su *De finibus* (en especial IV. 10, p. 25 y ss.), Cicerón presenta un detallado razonamiento en contra de la doctrina estoica de la pobreza y halla una solución más aceptable en el

¿Por qué los nuevos valores humanistas no lograron evolucionar más rápidamente en la segunda mitad del Trecento? La causa principal pudo haber sido el trauma causado por las terribles epidemias que asolaron Italia a mediados, y después, del siglo. En raras ocasiones durante la Edad Media se escribió tanto con respecto a la *miseria* de la vida humana; y la historia de la pintura toscana a lo largo de dos generaciones muestra un paralelo claro con lo planteado.³ Los seguidores del humanismo de Petrarca hicieron una especial contribución a esa forma de escribir.⁴ Los escritores de la época buscaron en las complejas reflexiones éticas de los autores antiguos sólo aquellas características que confirmaban su propio punto de vista pesimista de la naturaleza humana, añadiendo de este modo un mayor estímulo a la depreciación de los bienes mundanos que se dio en el Trecento.

La posición social de los humanistas de este periodo debe haber ayudado a favorecer tales puntos de vista. Muchos de ellos no habían encontrado aún su propio lugar dentro de la sociedad de principios del Renacimiento y en su mayoría eran profesores ambulantes o secretarios obligados a buscar su forma de vida viajando de ciudad en ciudad y que, con frecuencia, debían considerarse satisfechos con recompensas que apenas si los mantenían sobre el nivel de la indigencia. Por supuesto que había excepciones (el caso que más se ha tratado en años recientes es el de Salutati, un recién llegado al territorio florentino que logró virtualmente convertirse en canciller vitalicio y en miembro no oficial del grupo dirigente); resultaría bastante superficial considerar que cada individuo juzgaba la riqueza y la pobreza de acuerdo con su circunstancia económica.⁵ Aun así, estas condiciones ejercieron seguramente su efecto sobre los valores de una generación en la cual la nueva clase inte-

punto de vista de los peripatéticos sobre los bienes materiales que sirven como "ayuda" a la virtud. En lo que toca a Séneca, él también delibera sobre dos aspectos distintos del problema, escribiendo sobre cada uno de ellos en sus obras mejor conocidas. En su *De tranquillitate*, capítulos 8-9, los peligros psicológicos que conllevan las grandes riquezas ocupan un lugar central en su exposición y, finalmente, concluye diciendo que resulta mejor no tener nada que vivir como un rico que teme continuamente, o sufre de hecho, la pérdida de sus riquezas. Pero en su *De vita beata*, capítulos 21-23, había escrito, en un periodo anterior de su vida, que "nadie ha condenado la sabiduría a la pena de pobreza [...]. El sabio tiene mayores facilidades de desarrollar su intelecto en la riqueza que en la pobreza". Lo único que importa es que debe llevar sus propiedades "en su hogar, mas no en su corazón", esto es, que en su interior debe mantenerse independiente tanto de sus ganancias como de sus pérdidas.

³ Como se presenta en Millard Meiss, *Painting in Florence and Siena After the Black Death*, Princeton, 1951.

⁴ El más característico es el sombrío fragmento *De miseria humane vite*, de Giovanni Conversino da Ravenna, en el Cod. IX, 11, ff. 55v-57v, que se halla en la Biblioteca Querini-Stampaglia, de Venecia.

⁵ A pesar de sus riquezas, Salutati no se convirtió en defensor de los recursos materiales, como veremos.

lectual emergente se encontraba todavía en posición de inferioridad e inestabilidad. Debemos recordar esta situación general al examinar las reacciones de los humanistas del Trecento en particular. ¿Se aferraron ellos, al menos en parte, durante tanto tiempo al ideal estoico de la independencia interior de las posesiones materiales debido a que encontraron un consuelo a su tipo de existencia y un estímulo a su aceptación de tal forma de vida?

La sujeción creciente al ideal de la pobreza dentro del pensamiento humanista puede ser seguida en la obra de todos los discípulos de Petrarca, así como de sus amigos íntimos, empezando con el amigo más fiel de sus últimos años, Lombardo della Seta de Padua, en cuyo tratado *De bono solitudinis*, como ya hemos visto, la frugalidad y la indiferencia a las necesidades materiales constituyen la base de la filosofía humanista de la vida.⁶ En fecha tan tardía como los finales del siglo, en todos los lugares donde las fuentes disponibles nos permiten echar un vistazo dentro de la estructura del pensamiento humanista descubrimos, inmovible, la supremacía del ideal de la pobreza. Un documento que nos proporciona mucha información al respecto es el inconcluso *Diálogo entre san Francisco y uno de sus discípulos*, escrito entre 1404 y 1409,⁷ que describe las experiencias de toda una vida de Antonio da Romagno, originario del norte de Italia. La influencia de la posición social es tratada en el diálogo con honradez categórica. En su calidad de secretario, a veces al servicio de los clérigos, a veces al de pequeñas comunas del norte de Italia, Antonio da Romagno se vio presionado por la necesidad durante toda su vida y en consecuencia obligado, escribe, a descubrir la manera de hacer las paces con tal enemigo. No estando destinado por naturaleza o falta de oportunidades a participar en la vida pública y viéndose siempre oprimido por los cuidados domésticos, consideró que era su misión

⁶ Véase el capítulo vii, p. 154.

⁷ Este diálogo inédito, o más bien sólo el prólogo y los capítulos iniciales, se encuentran en el Cod. Vatican. lat. 5223, ff. 31r-37r. El manuscrito termina con la observación del escribano de que la muerte ha tomado consigo la pluma de la mano de Antonio da Romagno (f. 37r). Que Antonio había proyectado un libro extenso sobre la *paupertas* del cual las páginas que terminó constituyen sólo un fragmento, lo demuestran también las observaciones sobre el plan a seguir, encartadas entre el prólogo y el texto del diálogo, f. 33r: "Incipit dialogus inter Franciscum et eius devotum. Et proponitur criminatio [acusación ilegal] paupertatis, ostendendo quod malorum effectuum tam circa bona fortune quam circa animam causa est, cum tria bonorum genera omnino tollat." Aún más, en el f. 33r, descubrimos la insinuación de que la doctrina de la pobreza de san Francisco es considerada como la autoridad absoluta, y que todas las objeciones que le pone Antonio constituyen sólo un método para encontrar la posibilidad de refutar cualquier duda con respecto al valor de la pobreza. En 1404 Antonio empezó a dedicarse por completo a sus estudios filosóficos y en 1409 murió. Su trabajo en el diálogo está comprendido entre ambas fechas. Véase al respecto, y sobre otros hechos conocidos de la vida de Antonio, R. Sabbadini, "Antonio da Romagno e Pietro Marcello", en *Nuovo archivio veneto*, n. 11, 30, 1915, pp. 207-215.

decir a todos aquellos atrapados en los asuntos de este mundo que tan sin valor resultaban todos sus esfuerzos por obtener los bienes mundanos.⁸ Así, les ofreció el antiguo consuelo de que la pobreza, el exilio, el dolor y la muerte constituyen un "mal" sólo para aquellos cortos de vista y dice a sus lectores que el primer paso hacia su conquista es la educación en el amor a la *paupertas*. Cuando comenzó a escribir su diálogo, dice Antonio, se hallaba fuertemente impresionado con los héroes simples y puros de los primeros tiempos de Roma: Curtio, Fabrizio y Atilio. Sin embargo, escogió a san Francisco como su maestro porque el santo no sólo había soportado la pobreza sino que la había escogido voluntariamente como su esposa y siempre se había mantenido fiel a ella.⁹ En una época ya tan posterior como los principios del siglo xv, las ideas religiosas y estoicas sobre la pobreza se hallaban aún tan entramadas en el humanismo que, una vez más, encontramos a los héroes romanos y a san Francisco colocados de lado a lado.

Antonio da Romagno no ha sido descuidado del todo por los historiadores del humanismo porque durante los mismos años en que escribía su apología de la *paupertas* se mantenía también en correspondencia con Guarino da Verona.¹⁰ Guarino fue uno de los primeros de los humanistas que alcanzaron renombre duradero gracias a la restauración de los estudios sobre los griegos, pero su ejemplo muestra que mantener contacto con la literatura griega no tenía, por sí mismo, el poder de sacudir la ideología de la *paupertas* del Trecento. Antes de convertirse en tutor de un príncipe en la corte de Ferrara, Guarino fue maestro ambulante al estilo clásico del siglo xiv, y en sus cartas de esa época había defendido las mismas ideas estoicas por las que se aboga en el diálogo de Antonio da Romagno. En 1408, Guarino envió un mensaje desde Constantinopla a uno de los patricios más distinguidos de Venecia, Francesco Barbaro, quien posteriormente se convertiría en el primer adalid del humanismo

⁸ "Michi non tam laborum fuga quam errorum conscientia ad hanc [sc. philosophiam] tractato vel eo maxime ignoscendum credidi, quod ego quidem cum a natura muneribus publicisque rebus gerendis non fere satis accommodatus tum a fortuna, licet parum blande familiaribus curis exoneratus, non inveni quo pacto possem reliquias vita [...] consumere iocundius [...] In eo michi precipue elaborandum existimavi, ut huius vim mali magis reprimerem, quod me tristius urgeret. Itaque paupertatem ut commune omnibus sic privatim michi domesticam ab incunabulis pene hostem experiri volui, an forte possem vel michi pacatiorem reddere vel me sibi", ff. 31v-32r.

⁹ "Occurrebant sane preclara illa Romana nomina, Curius, Fabricius, Atilius et item alii, quibus non parvis auctoribus defendi paupertas posset, sed maiori neminem vel auctoritate vel fide suscepturum putavi paupertatis causam quam illum, qui paupertati non modo venienti non fores clusit, sed et ultro quesite nec exiguo quidem precio certo matrimonii federe se despondit, eamque semel adamatam nunquam [...] a suis abire passus [est] amplexibus", f. 32r.

¹⁰ Véase R. Sabbadini, *Epistolario di Guarino da Verona*, vol. 3, Venecia, 1919, p. 122; también la *Miscellanea di storia veneta*, 3ª serie, vol. 14.

cívico de la República de San Marcos. "Nunca hay que considerar las propiedades y la riqueza como valiosas", aconsejó el humanista ambulante al patricio veneciano. Aun el ciudadano debe modelarse de acuerdo con "Solón el Sabio", quien dijo a los ricos que es el sabio quien es verdaderamente "rico" puesto que la sabiduría constituye una posesión más permanente que los bienes materiales. "El desprecio hacia la riqueza es la marca de la *sapientia* verdadera, de la grandeza de corazón y del valor."¹¹

Próximo a Guarino y a Leonardo Bruni, el sabio más influido por los nuevos estudios sobre Grecia a la vuelta del siglo fue Pier Paolo Vergerio, mas, lo mismo que Guarino, apoyó firmemente la doctrina estoica de la pobreza. Resulta fácil descubrir, a partir de las cartas escritas por el amigo íntimo de Vergerio, Sancto de'Pellegrini, que este ideal dominaba los círculos en los cuales creció Vergerio. Cuando Sancto hizo finalmente su fortuna, tras de sufrir graves privaciones, sintió la necesidad de justificar su éxito diciendo que su nueva felicidad estaba fundada no en su riqueza obtenida recientemente, en los honores o el disfrute de la vida familiar, sino más bien en la independencia espiritual que había alcanzado al seguir los preceptos de Séneca. Se hallaba libre de los cuidados de la indigencia, escribió Vergerio, pero tenía siempre presente la observación de Lucano de que "la pobreza es provechosa" (*foecunda virorum paupertas*) y que la necesidad induce a la virtud. Él sabía, escribió, que nadie que siempre haya sido rico alcanza nunca la cima del conocimiento.¹² Puntos de vista similares subieron al foro en la obra de Vergerio cuando empezó a llevar la vida de un sabio en Bolonia y en Padua después de su primera visita a Florencia. Una vez la *paupertas* me subyugó, se autoconsoló Vergerio, pero ahora es mi "enfermera", mi "huésped gentil".¹³ En la presencia de este huésped el desprecio estoico hacia las manifestaciones de la vida externa, la creencia en la autosuficiencia de la virtud y la renuncia a las propiedades y a la reputación social ganaron cada vez mayor ascendencia en su ánimo. En consecuencia, cuando debía felicitar a sus amigos que habían alcanzado altos cargos, con frecuencia no se restringía a añadir que todas las adquisiciones materiales carecen de valor y que el sabio verdadero se conserva independiente de los cambios de fortuna o de posición social. El precepto estoico tomado del libro quinto de las *Disputatione tusculanae* —"virtus

¹¹ *Ibid.*, vol. 1, 1915, p. 9 y ss; también *Miscellanea*, 3ª serie, vol. 8.

¹² "Da michi a principio divitem in summo scientie fastigio collocatum; necessitas pauperes sollicitat ad virtutem". En la epístola a Vergerio de 1389, publicada con el número 14 en el *Epistolario* de Vergerio (L. Smith, editor), *Fonti per la storia d'Italia*, vol. 74, Roma, 1934, p. 27. Sobre Sancto de' Pellegrini, véase A. Hortis, en *Archeografo triestino*, n. s., 8, 1882, p. 401 y ss, y la edición de Smith del *Epistolario* de Vergerio, 6.

¹³ Vergerio, *Epistolario*, 15 (1389), en la edición de Smith, 30.

per se sufficit ad bene beateque vivendum"— se convirtió en la norma de Vergerio. La riqueza y la pobreza pueden, en ocasiones, convertirse en un "ornato de la vida", mas la virtud, que es autosuficiente e independiente, no necesita de ellas para crecer.¹⁴

El problema central de esta tasación histórica de la tenaz posición del Trecento afecta en forma directa a Florencia. A primera vista parecería que los humanistas florentinos adoptaron la doctrina de la *paupertas* sin hacer intento alguno de poner sus ideas estoicas en armonía con los sentimientos de los ricos ciudadanos que los rodeaban en la más floreciente ciudad industrial y comercial de Italia. Queda uno sorprendido al descubrir que el autor de *El Decamerón*, a quien menos esperaba uno encontrar desempeñando este papel, constituye nuestro mayor testigo del vigor con que la Florencia del Trecento demanda la *paupertas*. En su biografía de Dante se rinde a las tendencias estoicas del pensamiento, también estoico, del Trecento al reprobar el matrimonio, la familia y la participación en la vida pública.¹⁵ Cuando revisamos cuidadosamente sus cartas y su obra en latín, descubrimos que, al igual que los maestros ambulantes y los humanistas de cancillería, Boccaccio fue partidario firme de la doctrina de que la pobreza honorable constituye el mejor estímulo de la energía moral e intelectual; de que subrayó el efecto enervante de la riqueza y de que insistió, como Petrarca en sus primeros años, que en ocasiones podemos encontrar que la riqueza es útil, pero que "podemos llevar una vida de pobreza honrada con mayor facilidad que una de riqueza debido a que para el pobre cada pequeña ganancia significa mucho", en tanto que aun la ganancia mayor resulta insuficiente para el rico. La pobreza es "una libertad sin cargas", en tanto que la riqueza significa sólo "preocupación y aprensión".¹⁶ Boccaccio denomina a la pobreza "la madre de toda actividad intelectual laudable", la garantía única de alcanzar la paz del alma en la Tierra y la única protección de la humanidad en contra de los peligros de la sensualidad. Lo mismo que otros humanistas del Trecento, ensalza a Diógenes en su barril "observando los asuntos celestiales con espíritu tranquilo". Con las mismas palabras de un panegírico retórico en latín que dedicó a la *paupertas*:

*Tibi stabilitas, tibi immunitas, tibi si qua est quies in mundanis concessa est.
Tu artificiosa, tu ingeniosa, tu studiorum omnium laudabilium mater egregia*

¹⁴ *Ibid.*, núm. 40, 1392, hasta el núm. 45, 1395, p. 104; núm. 74, 1396, p. 175.

¹⁵ Véase el capítulo v, p. 114.

¹⁶ Boccaccio, en su carta consolatoria al exiliado Pino de' Rossi, en *Lettere*, de Boccaccio, edición de Corazzini, Florencia, 1877, p. 78 y ss. Véase también *De casibus virorum illustrium*, libro III, capítulo 17, en donde afirma con tersura latina: "longe tolerabilius divitiis paupertas", y el libro I, capítulo 15, que incluye un discurso de elogio a la *paupertas* (la cita continúa en el texto).

es! [Qué tan hermoso es en tu compañía, ¡oh Pobreza! —concluye—] escoger lugares agrestes para vivir en soledad total y... para contemplar las cosas del cielo a la sombra de los árboles y a la orilla de corrientes de plata.¹⁷

En principio podemos sentir la tentación de asegurar que Boccaccio, quien había vivido por largo tiempo en la sociedad cortesana napolitana, no era, en verdad, un ciudadano común florentino y que se dedicaba a elaborar ideas que eran comunes en círculos lejanos de la Florencia de su época. Mas entonces nos damos cuenta de que en su defensa de la *paupertas* hace también una contribución "cívica" —una, sin embargo, que se halla dentro de un contexto que es específico del siglo xiv. La mayoría de sus sentencias que se refieren a las bendiciones de la pobreza fueron inspiradas por la literatura latina, donde su elogio adopta a menudo un tono cívico específico. La admiración de los romanos de épocas posteriores hacia la pobreza voluntaria —en Cicerón, Salustio, Virgilio, Séneca, Lucano y Floro— manifestó en forma considerable un romanticismo político en favor de la vida sencilla y que se mostraba indiferente hacia las cosas materiales. Estos escritores juzgaron tal indiferencia como su ventaja personal hacia los romanos de la primera *Res publica romana* y como una de las fuentes de la dedicación y de la fuerza de voluntad que crearon el Imperio romano. En el caso de Boccaccio, el reconocimiento de la fuerza educadora de la pobreza, en el sentido romano, lo condujo menos a la evasión deliberada que hace el sabio del disfrute y la posesión de bienes que al ideal político en el que la salud de la comunidad fue considerada como una dependencia de la vida sencilla, de una correcta conducta cívica y de una concepción de la historia romana en la que una declinación nacional de la fuerza rumbo a la decadencia era resultado de la codicia en aumento y el hedonismo.¹⁸ Pero con el fin de observar cómo la vertiente política del elogio clásico de la pobreza se hizo familiar a los escritores del Trecento, debemos remontarnos más allá del humanismo de la generación de Boccaccio hasta el principio del siglo y observarlo en forma detallada.

II

Entre los frailes dominicos que vivieron en el umbral del siglo xiv —en Florencia y en otras ciudades-Estado toscanas— descubrimos una espe-

¹⁷ En el discurso en elogio de la *paupertas* en *De casibus virorum illustrium* de Boccaccio, I, 15; además, véase III, 1, "Paupertatis et fortunae certamen", y el capítulo 17, "In divitiis et stolidi vulgi opinionem". L. B. Hall, en su introducción (Gainesville, 1962) al facsímil de la edición de 1520 de *De casibus virorum*, describe la *paupertas* como la virtud principal que se elogia en este libro, pp. x-xi.

¹⁸ Véase la colección de párrafos escogidos que sirven de fuente para estudiar la literatura latina en W. Meyer, *Laudes inopiae*, Gotinga, 1915, p. 44 y ss.

cie de preludio a ciertas reacciones posteriores de los humanistas florentinos, preludio cuyo tono es totalmente medieval.¹⁹ El intelecto dirigente entre estos dominicos toscanos —quien era más original y mejor escritor que Remigio de'Girolami— fue Ptolomeo (Bartolomeo) de Lucca, descendiente de la familia Lucchese-Fiadonj. Uno de los últimos discípulos íntimos de Tomás de Aquino, fue responsable de la conclusión y publicación del mayor, e inconcluso, de los tratados políticos de santo Tomás, *De regimine principum*. Sólo el principio de este tratado (hasta el capítulo cuarto del libro segundo) fue escrito por el propio Aquino. Como en todos los escritos de la escuela de santo Tomás, la filosofía aristotélica y la erudición política constituyen el elemento básico de los dos libros y medio que añadió Ptolomeo. Pero, al mismo tiempo, la obra de Ptolomeo muestra una característica que no tiene parangón en la escuela tomista: el uso sistemático de la historia de la Roma antigua como telón de fondo de la discusión política. A causa de su interés histórico, Ptolomeo cobró mayor conciencia que cualquiera de los escritores medievales precedentes sobre el papel que el patriotismo romano y la *virtutes romanae* desempeñaron en el ascenso de la *Respublica romana*.

Un interés poco común por Roma así como el recuerdo literario de la grandeza romana no hicieron, sin embargo, que Ptolomeo se convirtiera en un protohumanista. Al igual que otros miembros de la escuela dominica de santo Tomás de Aquino, se abstuvo de hacer un estudio sistemático de los antiguos autores latinos. Su admiración hacia la forma republicana de gobierno de Roma —conducida por senadores de la misma condición y que debían obtener la aprobación del pueblo romano, más que por una cabeza coronada que portara la insignia de una majestad inalcanzable— tenía como base algunos comentarios del libro segundo de *Macabeos* y no fuentes romanas auténticas. Buscó, además, otro legado de la Antigüedad en la sabiduría estoica y, al hacerlo, hizo creíbles algunas interpretaciones erróneas de los escritores antiguos; esto lo muestra lejos de poseer incluso los rudimentos del conocimiento humanista histórico. Para él, Sócrates fue el guía de la escuela estoica (*princeps stoicorum*) y el creador del sabio ideal que ha dominado todas las pasiones.²⁰ Creía que los estoicos y los cínicos —en especial Séneca “el estoico perfecto”— habían ya anticipado “la humildad y el desprecio de este mundo” enseñados por Cristo.²¹

Pero, aunque el depósito intelectual del humanismo se hallaba aún cerrado para Ptolomeo, su contribución al *De regimine principum* demues-

¹⁹ Algunas facetas de este preludio ya habían sido señaladas en el capítulo v, en el que rastreamos el redescubrimiento gradual de Cicerón como representante del espíritu cívico romano. Véase la p. 102.

²⁰ *De regimine principum*, libro IV, capítulo 4.

²¹ *Ibid.*, libro III, capítulos 15-16.

tra que su observación del republicanismo romano y de las *virtutes romanae* se hallaba influida por la ideas psicológicas y éticas de los frailes. El resultado tuvo que quedar limitado por la concepción anacrónica de la Antigüedad que se mantuvo durante toda la Edad Media. Así, desde el punto de vista de la caballería medieval los romanos debieron haber parecido una especie de caballeros medievales, y cuando un dominico como Ptolomeo, quien pasó muchos de sus mejores años en la cercanía de las ciudades-Estado toscanas, se esforzó por entender la naturaleza de la *virtutes romanae*, se inclinó a equipararlas con las normas de los frailes mendicantes. No fue sino a través del prisma que conformaban los frailes activos y preocupados socialmente que Ptolomeo llegó a valorar el espíritu público romano. El patriotismo romano y su devoción al Estado le parecía que encarnaban el amor hacia el vecino, lema en última instancia afín a la *caritas* cristiana. Y puesto que la *caritas* era una de las virtudes más elevadas, de acuerdo con los frailes, Ptolomeo encontró fácil aprobar el empeño romano de no permitir que nada interfiriera cuando se halla en peligro la sobrevivencia de la comunidad. Ya hemos visto que fueron los dominicos toscanos los primeros que intentaron rehabilitar la ética de Cicerón de consagrarse al Estado;²² y fue dentro de este mismo espíritu que Ptolomeo, en el *De regimine principum*, revivió —con mayor admiración que la que jamás haya sido mostrada durante los siglos medievales— los *exempla* del autosacrificio romano: el salto de Marco Curcio del lomo de su caballo al abismo que se abrió en el Foro y que fue cerrado después de su sacrificio; y el consejo de Marco Régulo al Senado romano, consecuente a su derrota en la guerra contra Cartago, de no firmar una paz prematura y devolverlo a manos del enemigo rumbo a una muerte segura y cruel.

Ptolomeo encontró estos *exempla* romanos de manera muy accesible en las obras de san Agustín y de Valerio Máximo. Y cuando leyó los relatos legendarios y el material histórico que en ellas se le ofrecía, descubrió igualmente otra gran virtud de los frailes: la pobreza voluntaria y el desdén hacia la riqueza. En relación con lo anterior, narra la historia del antiguo comandante Manlio Curio Dentato que recibió a los embajadores de los samnitas mientras tomaba su frugal comida en una vasija de madera tras un día de labor en su pequeño Estado. Los embajadores vieron, en esta imagen de la pobreza, la oportunidad bienvenida de sobornar a un enemigo, mas fríamente se les dijo que "comunicaran a su pueblo que Manlio Curio prefería gobernar hombres ricos a ser él rico". Descubrimos un espíritu semejante, dice Ptolomeo, en C. Fabrizio quien, tras obtener una gran victoria en la guerra contra los samnitas, y nada

²² Véase el capítulo V, p. 102.

menos que contra el rey Pirro, se mantuvo *pauperimus* y ridiculizó todos los intentos de sobornarlo; él consideraba ser "muy rico, pero sin dinero", porque la riqueza no significa "que se posea mucho" sino que "se desee poco".²³ El mismo acento en la *paupertas* que tuvieron los primeros jefes romanos aparece en toda la obra de Ptolomeo: Codro, quien se auto-sacrificó en batalla en favor de su *patria*, lo hizo "en imagen *pauperis*"; y una buena cantidad de ciudadanos principales quedó tan pobre tras realizar grandes hazañas que sus amigos o el mismo Estado tuvieron que proveerlos de entierros dignos. Por otra parte, presenta la prueba ofrecida en el discurso de Catón Uticense ante el Senado (y recogido por Salustio) de que a finales de la República "luxuria atque avaritia" y la riqueza privada habían minado la salud de Roma.²⁴

El enfoque histórico subyacente a esta interpretación republicana de la historia de Roma se encuentra totalmente dentro de los moldes medievales. A partir de la época de los Padres de la Iglesia, la idea histórica de la *Respublica romana* era que la conquista del mundo por los romanos hizo posible que surgiera una monarquía imperial universal, que fue a su vez la condición previa para que se extendiera el cristianismo. Se creía en forma general que tal monarquía universal había sido la última de las cuatro monarquías mundiales ordenadas por la Divinidad, y que no se desvanecería del todo hasta la segunda venida de Cristo en el Día del Juicio Final. En la Italia güelfa, donde Ptolomeo pasó la mayor parte de su vida, se levantó, por vez primera, una antítesis antimperial a esta teología imperial de la historia: la opinión de que Cristo y no un emperador mundano era el verdadero monarca del mundo; en otras palabras, que cuando Cristo nació, una "quinta monarquía" sustituyó el dominio de los emperadores romanos. Ciertamente, a Augusto se le permitió conducirse como delegado de Cristo de acuerdo con el plan divino, mas con la donación de Constantino tal concesión temporal terminó y el Señor mismo, o más bien su representante en la Tierra, el papa, se convirtió en monarca verdadero del mundo.

Cuando aceptó esta idea güelfa en el *De regimine principum*, Ptolomeo la integró a sus propias especulaciones sobre el papel histórico de la *paupertas*. Tal visión del pasado, subraya, naturalmente "hace que uno se pregunte por qué Cristo, nuestro rey, vivió en la humildad y la pobreza a pesar de ser el Señor del mundo".²⁵ La respuesta de Ptolomeo es que si Cristo hubiera asumido en forma directa el *principatus* del mundo, se hubiera parecido a los que mantienen los poderes terrestres y no hubiera podido dar a los príncipes del mundo el ejemplo de la *humilitas* et

²³ *De regimine principum*, libro III, capítulo 4.

²⁴ *Ibid.*, capítulos 14 y 20.

²⁵ "Admiratione enim dignum est quia humilis et pauper, at tamen Dominus mundi."

paupertas, que sólo habría satisfecho a sus súbditos. Así, Cristo “escogió llevar una vida humilde y, sin embargo, era el Señor y el monarca verdadero; [...] sobre la humildad y la pobreza, en consecuencia, estableció su dominio”. A esto se debe que en el libro segundo de *Macabeos* se narre: “la *Respublica* de los romanos fue construida no por la pompa y el esplendor de hombres arrogantes” —no (como se recalca repetidas veces en *De regimine principum*) por príncipes que portaban diademas preciosas y vestiduras reales— sino por el Senado y el pueblo romanos reunidos en sus consejos y asambleas, debidamente constituidas por gente que vivía en la *paupertas* y que se hallaba libre de toda presunción.

El anhelo de los frailes del Trecento por la humildad, la sencillez y la pobreza, así como los instintos republicanos de los ciudadanos de la ciudad-Estado italiana, parecen haberse reunido aquí. El republicanismo, fundado en la experiencia política, tenía un lugar definido dentro del medio toscano de Ptolomeo. En las partes que escribió del *De Regimine principum* (esto es, el texto completo siguiente al libro segundo, capítulo 4) tenemos el primer tratado de la Edad Media en el cual el *regimen politicum* (el gobierno constitucional regido por el derecho) y el *regimen regale* (el gobierno personal del rey) son puestos sobre la misma base.²⁶ Con la ayuda del conocimiento recientemente adquirido de las ciudades-Estado repúblicas de la Antigüedad, obtenido gracias a la traducción al latín de la *Política* de Aristóteles durante la estancia en París de Tomás de Aquino, lo anterior se convirtió en el primer intento de analizar en forma sistemática el gobierno republicano sobre bases comparativas. Se pensaba que la *Respublica romana* había vencido a otras naciones y ciudades-Estado antiguas —o había sido hecha victoriosa por la Divina Providencia— debido a que la conducta de sus ciudadanos seguía en forma muy próxima los valores de los frailes toscanos: el espíritu público romano era semejante a la *caritas*, *humilitas* y *paupertas* cristianas.

Para Ptolomeo, las implicaciones de estas ideas eran verdaderamente significativas: estaba consciente de que sus reflexiones podían conducirlo a un choque entre las convicciones de los frailes y el realismo de Aristóteles. Cuando trató la crítica de Aristóteles a la constitución de Esparta en su investigación sobre las antiguas ciudades-Estado-repúblicas antiguas,²⁷ tuvo que transigir con sus propias discrepancias. A juicio de Aristóteles, el hecho de que el cargo de éforo se otorgara con frecuencia a personas sin medios constituía una debilidad de la república espartana, porque los ciudadanos pobres se hallan más inclinados a la

²⁶ Este hecho fue señalado inicialmente por C. H. McIlwain en su *The Growth of Political Thought in the West*, Nueva York, 1932, en especial las pp. 332 y ss. 335-338, 359.

²⁷ *De regimine principum*, libro IV, capítulo 20.

corrupción. Ptolomeo intenta resolver este desacuerdo aparente sobre los efectos de la pobreza al modo escolástico habitual. Llegamos a conclusiones contradictorias, asegura, porque nos olvidamos de hacer la distinción entre dos clases distintas de *paupertas*. Cuando se da a cada quien su lugar en la escala de valores, los diversos puntos de vista pueden reconciliarse. Por una parte, concede, el punto de vista de Aristóteles se apoya en el hecho de que no es el único que piensa que la pobreza hace malos ciudadanos. Después de todo, Escipión el Africano debe haber sido de la misma opinión cuando ofreció sus razones para procesar a dos militares romanos de alto cargo destacados en España, acusándolos de corrupción, dado que uno de ellos había mostrado anteriormente gran avaricia y el otro era "demasiado pobre" (*nimis pauper*); así, no podía esperarse que resistieran la tentación financiera. Y por otra parte, ciertamente la pobreza no constituye prueba de ser un obstáculo a la buena categoría de ciudadano, como lo demuestra Fabrizio, quien no pudo ser sobornado pese a ser *pauperrimus*, o los muchos notables jefes romanos antiguos que tuvieron que ser enterrados con fondos públicos debido a que eran demasiado pobres. "En consecuencia, uno debe distinguir entre dos clases de indigencia: una voluntaria y la otra involuntaria." Incluso si puede aumentar la agudeza y la energía del hombre, esta última conducirá a la tentación casi irresistible de aceptar los sobornos; mas la primera aumenta la virtud y la honestidad y es, de hecho, parte indispensable de un buen gobierno. No sólo los romanos de la talla de Fabrizio vivieron en este estado de pobreza voluntaria; Cristo y sus apóstoles también la elogiaron y la siguieron. Por medio de este razonamiento escolástico, Ptolomeo fue capaz de reconciliar a su propia satisfacción dos líneas de pensamiento tan ampliamente opuestas como su idea, a la manera de los mendicantes, de una *paupertas* voluntaria y la opinión de Aristóteles sobre el caso de los éforos espartanos.

Pero, ¿qué tan lejos puede ir un Estado en su intento de excluir a los pobres de la ciudadanía activa? Los pobres pueden ser, después de todo, causa de peligro para una república. Ptolomeo, finalmente, es obligado a definirse cuando habla sobre la constitución de Cartago, a la que Aristóteles describe como una plutocracia en la cual la riqueza era obligatoria para quienes aspiraban a un alto cargo. Debe uno reconocer, dice ahora Ptolomeo, que una persona preocupada con sus necesidades materiales no puede llegar a ser un buen hombre de Estado. De acuerdo con esto, su juicio final, que resulta ser bastante ilógico, es:

En tanto una persona vive de acuerdo con la *virtus*, debe ser aceptada en una república bien llevada, ya sea rica o pobre. Pero un ciudadano rico, con recursos a su disposición con los cuales puede administrar su cargo con honesti-

dad, es una amenaza menor —siempre, por supuesto, que no se cause injusticia alguna a sus subordinados.²⁸

III

De este modo, una discusión a fondo sobre la pobreza fundamentada políticamente había ya tenido lugar dos generaciones antes de que el triunfo final del movimiento franciscano impulsara el ideal de la pobreza voluntaria en dirección al centro del primer pensamiento humanista; y debemos hacer uso de tal razonamiento preliminar si deseamos seguir la pista de las raíces de las ideas humanistas de Boccaccio. El pensamiento de los frailes dominicos toscanos había estado guiado por las normas de la pobreza religiosa voluntaria, pero al mismo tiempo se había preocupado por los efectos de la pobreza en una vida política saludable. Es claro, en consecuencia, que uno puede evaluar el efecto de la *paupertas* en el humanismo naciente de la república florentina sólo si el pensamiento de los frailes es observado dentro del más amplio contexto de la idea sostenida en el Trecento de una *paupertas* orientada políticamente; tomando esto en cuenta, volveremos a Boccaccio.

Boccaccio, amigo y admirador de Petrarca, parece haber sido el primer escritor florentino, de influencia humanista, que describió la historia de Roma a la luz del sentido total que se dio en el Trecento a la *paupertas*. No mucho después de 1360,²⁹ un amigo suyo, social y políticamente prominente, Pino de' Rossi, fue exiliado por el gobierno florentino. Como ocurría a menudo, el destierro redujo a este patricio florentino, de poseer una gran riqueza, a circunstancias modestas, y Boccaccio lo consoló escribiéndole una carta en la cual la *paupertas*, odiada por Pino, no es ya recomendada como huida afortunada de las cargas que conlleva la riqueza hacia una soledad rústica, más libre de cuidados. Boccaccio sabía que Pino de' Rossi quedaría más reconfortado por la aceptación franca de la importancia incomparable del *status* y la dignidad (*onore*) en la vida de un ciudadano, y el reconocimiento de que ambos se hallan amenazados por la indigencia resultante del exilio. Mas en lo que toca a los valores cívicos, dice a su amigo, no es ésta la única consideración porque es cierto también que resulta más difícil para la *virtus* genuinamente política mantenerse frente a un fondo de riqueza que contra uno de pobreza. La excelencia probada en condiciones de indigencia ofrecerá, en

²⁸ "Sive pauper, sive dives, dummodo vivat secundum virtutem, assumendus est in vera politia. Sed minus periculum est de divite; quia instrumenta sibi adsunt humanae vitae, per quae honeste suum potest officium exequi, salva tamen justitia subditorum", *ibid.*

²⁹ N. Sapegno, *Il Trecento*, Milán, 1934, p. 287.

última instancia, mayor renombre a un ciudadano que el *onore* común ganado a lo largo de una vida de riquezas.

Aquí, continúa la carta, la lección de la historia romana puede sernos de gran utilidad puesto que nos enseña que poco es necesario para satisfacer las necesidades humanas, incluso en la vida militar. Los soldados romanos, que resistieron penalidades inhumanas en su conquista del mundo no llevaban otras provisiones que una ración de harina y manteca, confiándose en que encontrarían el agua necesaria —del mismo modo que las bellotas y el agua de los ríos fueron suficientes a la humanidad durante la “Edad dorada”, en el principio de la historia. Y, junto con la sencillez que delineó la vida de los ejércitos romanos, tenemos la integridad, nacida de la pobreza, de los líderes políticos de la Roma de los primeros tiempos. En tanto que todavía deriva sus *exempla*, en especial de Valerio Máximo, *De factis et dictis memorabilibus* (lo mismo que habían hecho Ptolomeo y Lucca), Boccaccio recuerda cómo la pobreza de Escipión el Africano, el Viejo, mostrada en la humildad de su pequeña casa de Linternum, en la costa mediterránea, había ensanchado la “majestad” de su nombre y de su virtud, y cómo la modestia que llevó a Catón, el Censor, a tener sólo tres sirvientes consigo cuando viajó a España para servir en un alto cargo aumentó su estatura debido a que la modestia de sus recursos hizo que el valor de sus logros se viera todavía más impresionante. Boccaccio hace también suya la descripción de Valerio Máximo de cómo Cincinato trabajaba con sus propias manos en su pequeña granja cuando los mensajeros le solicitaron dejar su arado para comandar el ejército romano. La misiva elogia más adelante la simplicidad rural de la vida de Manlio Curio Dentato, que quedó a la vista de todos cuando los embajadores del rey Pirro llegaron con intenciones de sobornarlo —igual que los mensajeros de los samnitas, dice Boccaccio, que intentaron sobornar a Fabrizio Luscino. Todos estos episodios ilustran que el imperio pudo crecer y defenderse en tanto que los ciudadanos romanos conservaron la pobreza como parte de su forma de vida. Pero

tan pronto como las riquezas, con su efecto debilitador, comenzaron a modelar las vidas privadas, el Imperio comenzó a perder terreno; y conforme aumentó la codicia, el Imperio declinó todavía más y más, hasta que finalmente cayó en la decadencia en la que aún se encuentra, cuando existe sólo de nombre y no como una realidad política.

Boccaccio termina diciendo: “De este modo, nadie debe ser tan arrogante como para avergonzarse de ser pobre puesto que el Imperio romano (*Imperium romanum*) tuvo como base la *paupertas*”.³⁰

³⁰ “E. così come le ricchezze colle loro morbidezze per le private case incominciarono ad entrare, a diminuire cominciò; e, come l'avarizia venne crescendo, così quello di male in

¿Qué tan en serio podemos tomar este razonamiento histórico? Puesto que la carta en cuestión es de consuelo, uno no puede hacer a un lado la sospecha de que Boccaccio pudo haber recurrido a la medicina fuerte con el fin de reconciliar a su amigo con su destino y no pensar, de hecho, que el cambio de la pobreza a la riqueza constituyó la clave de la decadencia de la antigua Roma.

Sin embargo, es un hecho que Boccaccio señaló su creencia en el papel decisivo de la *paupertas* política al menos en otro contexto. En su obra histórica principal *De casibus virorum illustrium*, la *paupertas* personificada dice que fue ella "la nodriza del *Imperium romanum*".³¹ Aún mas, si leemos la carta a Pino en forma cuidadosa, descubrimos que el papel de la *paupertas* en el pasado romano es trazado desde el punto de vista de un ciudadano florentino comprometido: en lo que toca a si la pobreza política de Roma estableció un ejemplo que las naciones que surgieron posteriormente deben seguir, dice, la avaricia y la codicia han sido —¡alas!— proverbiales entre los florentinos. Sólo conoce a un florentino que puede servir como contraparte a los ejemplos romanos citados: la *volontaria poverta* de Aldobrandino d'Ottobuono. Tras una derrota, los pisanos ofrecieron a este ciudadano una suma considerable de dinero si trabajaba en favor de Pisa dentro del gobierno florentino, lo cual rehusó a pesar de su indigencia personal. Posteriormente se le levantó una tumba monumental financiada por la agradecida República.³²

Pero a pesar de que podemos estar seguros de que el esbozo de la *paupertas* en los primeros tiempos de los romanos hecho por Boccaccio no es sólo un artificio retórico, aún podemos preguntarnos hasta qué grado es original. Sobre este punto, Ptolomeo de Lucca no ofrece la norma para determinar lo que era nuevo y humanista en la visión de Boccaccio. Las comparaciones nos señalan que Boccaccio añadió o cambió poco. Por supuesto, el amigo y discípulo de Petrarca leyó a más autores clásicos y los estudió con mayor cuidado, pero aún muestra sus pruebas en forma de *exempla*, así como anécdotas tomadas de Valerio Máximo. Ninguna innovación se ha hecho aún en el desarrollo de un cuadro histórico verdadero sobre Roma en sus principios. Esto se produjo más tarde, cuando los humanistas del Renacimiento recurrieron a los criterios filológicos e históricos para la exposición de todas las fuentes de que podían

peggio vegnendo, nella ruina venne nella quale al presente il veggiamo; che è in nome alcuna cosa, e in esistenza niuna." "E chi sarà colui sì trascurato che d'essere povero si vergogni, riguardando il romano imperio avere la povertà avuta per fondamento", Boccaccio, en su epístola a Pino de' Rossi; véase Boccaccio, *opere in versi... prose latine, epistole*, edición de P. G. Ricci, *La letteratura italiana; storia e testi*, vol. 9, Milán, 1965, pp. 1125 y 1124.

³¹ "Ego Romani Imperii nutrix fui", *De casibus virorum illustrium*, libro III, capítulo I, "Paupertatis et fortunae certamen".

³² Boccaccio, *opere*, p. 1124.

disponer. Sin embargo, Boccaccio fue capaz de presentar un afinado juicio histórico, bien definido, en la misma forma que el prehumanista fraile Ptolomeo fue capaz de integrar una idea coherente sobre el papel de la *paupertas* en la antigua Roma. Ambos escritores pudieron hacer lo anterior recurriendo simplemente a repetir los panegíricos nostálgicos sobre la pobreza y la honradez descubiertos en la obra de algunos de los autores latinos ampliamente leídos —en especial en Salustio, cuya visión del desarrollo de Roma, desde su simplicidad inicial e inquebrantable honradez hasta la ambición y avaricia desmedidas, fue, con frecuencia, referida en la Edad Media. Por la misma razón, Boccaccio no hizo sino repetir un *dictum* de Séneca al culminar su encomio de la pobreza política con el veredicto de que "el *Imperium romanum* se fundó sobre la *paupertas*".³³

Como lo muestra la comparación con la interpretación prehumanista de Ptolomeo, uno no debería sobrevaluar el logro del humanismo del Trecento. Durante el siglo XIV, un escritor no necesitaba ser un filólogo consumado para citar —o plagiarse— a los autores latinos reconocidos y cincelar algunas anécdotas similarmente orientadas, tomándolas de narradores como Valerio Máximo. Tampoco constituía un paso hacia el Renacimiento que un escritor medieval o del Trecento se hiciera eco de las interpretaciones latinas de la historia de Roma porque le pareciera que apoyaban las ideas de los mendicantes sobre la pobreza voluntaria. El único escritor de esta época que reinterpretó la historia romana de manera fresca e independiente fue Petrarca, cuando aplicó las ideas de la medicina sobre la salud y la enfermedad al crecimiento y decadencia de la *virtus romana*. Los discípulos y contemporáneos de Petrarca, sin embargo, no aceptaron este nuevo enfoque, más bien fueron los florentinos del Quattrocento y, posteriormente, Maquiavelo quienes extendieron sus ideas.³⁴

La importancia que tiene la visión de Boccaccio sobre Roma debe, en consecuencia, ser buscada en otra parte. La asimilación de la filosofía dominico-toscana sobre la *paupertas* romana dentro de la obra de humanistas florentinos como Boccaccio nos muestra que su visión de Roma estaba en armonía no sólo con la posición de los mendicantes sino también con la de los ciudadanos laicos. Esto lo confirma el hecho de que en tanto la visión de los primeros tiempos de Roma que encontramos en Ptolomeo y Boccaccio no parece haber encontrado eco en parte alguna fuera de Toscana durante el Trecento, ésta fue adaptada y ampliada en una obra del canciller florentino Coluccio Salutati.

³³ Véase "...ut populus Romanus paupertatem, fundamentum et causam imperii sui, requirat ac laudet, divitias autem suas timeat...", Séneca, *Ep. mor. ad Lucilium* LXXXVII, 41.

³⁴ Véase el capítulo II, pp. 285 y ss, y 399.

En 1381, unos veinte años después de que fue escrita la carta de Boccaccio, Salutati tomó el tema de la *paupertas* como se dio a principios de la *Respublica romana*. Igual que en el caso de Boccaccio, el escrito en cuestión, *De seculo et religione* (*Sobre la vida secular y la religiosa*), no es un trabajo historiográfico, sino más bien un tratado destinado a un amigo que ha ingresado en la orden camaldulense, y su intención es servir como un *vade mecum*, con capítulos dedicados a cada uno de los votos monásticos, incluyendo el *de voto paupertatis*. En el razonamiento de Salutati sobre el valor y la función de la pobreza voluntaria, el punto de vista ha cambiado de la *paupertas* estoica y religiosa al de la *paupertas* política. Sólo un ciudadano laico hubiera tratado el papel de esta última en la historia de Roma. Los supuestos psicológicos que se presentan en forma de preludio incluyen las dos creencias más profundas del siglo: la de que los ricos son los *paupere* verdaderos porque la sed humana de riquezas es insaciable y la de que mientras más rico se hace un hombre, más difícil le resulta satisfacer sus deseos; tan pronto como intente elevarse sobre el nivel de la pobreza, trabajará, mentirá, engañará y asesinará con el fin de amasar una fortuna y, "una vez que ésta sea suya, el temor de perderla lo atormentará; y, si ésta es de hecho perdida, se encontrará en la mayor de las miserias".³⁵

A partir de esta introducción psicológica, Salutati se vuelve hacia los ejemplos romanos y, en sus manos, lo que antiguamente fue sólo una colección de anécdotas didácticas empieza a convertirse en una verdadera concepción histórica fundada en el uso crítico de un cuerpo amplio de referencias. La manera como Salutati emplea las anécdotas romanas lleva su obra, de manera incuestionable, más allá de la carta de aliento a un amigo, estilizada retóricamente, de Boccaccio. Su tesis básica —que los romanos eran notablemente pobres en los tiempos en que conquistaron el mundo— es documentada con información nueva. Sabemos que Rómulo era pobre (*Romulus pauper fuit*), empieza la reconstrucción histórica de Salutati, porque autores posteriores, al describir un incendio en Roma, mencionan que fueron consumidas por el fuego las habitaciones de los pastores pobres que aún vivían en la ciudad en los tiempos de Rómulo. Más aún, se dice que cuando el rey Numa Pompilio estableció el culto religioso de Roma careció de vasos preciosos, los destinados a hacer la dedicatoria a los dioses, "y que sometiéndose a la necesidad, consagró vasos de barro en prueba de su pobreza extrema (*quod maxim [a] e paupertatis argumentum est*). Y cuando los dos últimos reyes levantaron sus edificios públicos, magníficos para su época, tal esfuerzo, se nos dice, acabó rápidamente con los tesoros reunidos a lo largo de varias genera-

³⁵ *De seculo et religione*, edición de Ullman, pp. 121-124.

ciones. De este modo puede uno deducir, dice Salutati, que cuando poco después los romanos emprendieron la guerra contra las ciudades ricas, lo hicieron con el fin de volver a llenar sus arcas. Descubrió otras señales de gran pobreza en los inicios de la República romana, en especial en las historias sobre los primeros jefes romanos, quienes disponían de tan escasos medios de vida después de desempeñar hazañas gloriosas en favor de la República que tenían que ser enterrados mediante el gasto público, y cuando el Estado otorgaba dotes a las hijas de tales hombres, las sumas, de acuerdo con los informes que abarcan hasta la época de Escipión el Africano, el Viejo, eran increíblemente pequeñas. El recuento tradicional de los *exempla* de pobreza de la antigua Roma se halla de acuerdo con esta descripción, continúa Salutati. De este modo se nos dice que Cincinato, el gran vencedor, fue "obligado por la *paupertas*" a emplear instrumentos primitivos para labrar sus campos; y sin embargo, el Estado, que para entonces era ya una República floreciente, lo llamó a ejercer el oficio solemne de dictador cuando se hallaba en medio de las labores de arar y sembrar "sin sentir la menor vergüenza", y una vez que su ejercicio de seis meses había concluido, regresó a sus humildes labores en el campo.

Salutati juzgaba el *exempla* romano en forma acorde: "¡Qué valioso hubiera sido Cincinato de haber vivido en tiempos de Cristo! [exclama] porque no solo estaba dispuesto a sufrir la pobreza, sino que incluso amaba y cultivaba la *paupertas*". Añade que no es necesario repetir lo anterior en el caso de los demás romanos de esta temprana época. "Estos hombres empobrecidos fundaron el gran imperio que posteriormente arruinaron sus ricos descendientes", como lo describe Salustio de manera tan atinada. Fueron los hombres ricos, de Sila a César, concluye Salutati, quienes destruyeron esencialmente (*funditus destruxerunt*)

el Estado romano que un pobre, Rómulo, fundó, y que jefes todavía más pobres elevaron a tal grandeza [...]. De este modo la humanidad puede ver, en el recuerdo de tales hazañas, como en un espejo, que en la fundación, desarrollo y conservación de esta *civitas terrena* de hombres mortales, los pobres lo hicieron mejor que los ricos.³⁶

En esta labor de filología humanista y reinterpretación histórica, Salutati, vocero del medio cívico florentino, hizo su contribución a la ideología de la *paupertas* del Trecento presentando los rudimentos de una

³⁶ "...rem enim publicam Romanorum, quam pauper fundavit Romulus et pauperrimi principes ad tantam magnitudinem crexerunt [...] Ut in hac rerum gestarum memoria quasi quodam in speculo videri possit mortalium genus ad hanc terrenam civitatem instituendam, augendam, atque conservandam pauperes divitibus prestitisse", *ibid.*, pp. 124-128.

forma nueva de conocimiento crítico dentro de un marco medieval aún subsistente.³⁷ Medieval, en particular, por su aferramiento a la antigua idea agustiniana de las dos *civitates* relacionadas: la *civitas terrena*, identificada por lo común con el *Imperium romanum*, y la *civitas Dei*, con la Iglesia. Ambas instituciones universales (*utraque civitas*), considera en última instancia, "fueron edificadas por los pobres y minadas y corrompidas por los ricos".³⁸

En lo que respecta al crecimiento de la *civitas Dei* sobre la Tierra, Salutati aprendió de la historia que los apóstoles y sus discípulos, lo mismo que los mártires de la época de Nerón hasta la de Diocleciano, o bien vivieron en "*abjecta paupertas*" o vendieron todo lo que tenían e hicieron de sus beneficios propiedad comunal. Escogieron la "*paupertas voluntaria*" mientras creaban la Iglesia católica. Pero después de que fueron aceptados por Constantino y recibieron sus dones, "se levantó entre los dirigentes de la Iglesia primero un deseo desordenado de riquezas y luego la ambición de poder, lo mismo que entre los dirigentes de la *civitas terrena*". Los hombres de la Iglesia comenzaron a "adornarse con oro y plata y a ataviarse con vestimentas coloreadas magníficamente" —y, finalmente— "*illam civitatem gloriosam abominabilem reddiderunt*". De manera gradual el sector oriental de la Iglesia se apartó del papado y, al final (tres años antes del escrito de Salutati), la unidad de la Iglesia quedó destruida. En este caso el resultado fue obvio:

...de la misma manera que los guías y fundadores de las dos *civitates* no sólo pusieron cimientos duraderos sino que también los engrandecieron con su trabajo y su sudor, puesto que amaban la pobreza, más tarde los ricos, cuando el dinero los había corrompido en su espíritu y su conducta, destruyeron casi todo con su avaricia y riqueza ostentosa.³⁹

Pero, ¿por qué veinte años después de que Boccaccio la usó refiriéndose exclusivamente a la historia de Roma, Salutati consideró la idea de una declinación fatal, desde la pobreza sana hasta la riqueza corruptora, aplicable a la historia de la Iglesia? Se ha sugerido que debemos tomar en cuenta el hecho de que durante los dos decenios que separan sus obras (el de 1360-1370 y el de 1370-1380) —un periodo de desacuerdo creciente y de guerra posterior contra el papado de Avignon— Florencia había tolerado la secta de los *Fraticelli*. En el segundo decenio, en especial, la

³⁷ Él hizo lo mismo —contribuyó con descubrimientos históricos sin causar trastornos a las presunciones tradicionales— en sus conclusiones con respecto a la fundación de Florencia por los romanos, como lo hemos presentado en *Crisis*, 2ª edición, pp. 63-64, 99-100 y 159.

³⁸ *De seculo et religione*, edición de Ullman, p. 124 y ss.

³⁹ *Ibid.*, pp. 129-130.

ciudad estuvo llena de sus partidarios cuyo llamado a la *paupertas* religiosa total condujo al rechazo de la Iglesia rica y moderna en nombre de la pobreza cristiana prístina. Las ideas de Salutati en su capítulo sobre la *paupertas* en *De seculo et religione*, puede decirse así, fueron escritas bajo la influencia del pensamiento sectario.⁴⁰

Tal teoría resulta razonable en tanto no se use para sostener que el razonamiento de Salutati revela una simpatía personal hacia los *Fraticelli* y en tanto que la observación sobre la riqueza eclesiástica como una llaga abierta en el cuerpo de la iglesia moderna no sea considerada, necesariamente, como adquirida de los *Fraticelli*, pues tales deducciones no tomarían en cuenta la complejidad de la polémica sobre la *paupertas* que hizo estragos en Florencia. Hacia 1381, la agitación que produjo la guerra contra el papado era ya cosa del pasado y se había iniciado una fuerte reacción en contra del extremismo de la secta de los *Fraticelli* a los que se había tratado con bastante indulgencia. Resulta del todo improbable que Salutati, canciller y amigo de muchos de los ciudadanos dirigentes, se encontrara aún impresionado, en ese tiempo, por los puntos de vista de los *Fraticelli*. Más aún, la distinción que se hacía entre la "Iglesia pobre" de principios del cristianismo y la "Iglesia rica" de los siglos posteriores no era, en modo alguno, propiedad intelectual exclusiva de los *Fraticelli* y Salutati pudo haber tomado la idea prácticamente en cualquier sitio en la Florencia del decenio 1370-1380. Incluso ese agudo crítico de los *Fraticelli*, Giovanni dalle Celle (del que nos serviremos como guía), se sintió forzado a conceder que a los ojos de Dios deben haber existido en el curso de la historia no una sino dos iglesias sucesivas: "la pobre, tal como lo fue la Iglesia en sus principios, y la rica, tal como la Iglesia había devenido en los siglos declinantes del mundo".⁴¹

Tomando todo esto en cuenta, la contribución más importante de los *Fraticelli* a la historia de la *paupertas* del Trecento bien pudo haber sido su falta de éxito. La humillación de una secta tan extendida que tomaba como base el amor a la pobreza constituyó un golpe duradero a la creencia en la misma *paupertas*. A principios del decenio 1380-1390, todo pareció cooperar a minar la aceptación a la demanda de *paupertas*. En el decenio anterior las incendiarias cartas y los poemas de Petrarca en contra de la "avariciosa Avignon" y su codicia insaciable fueron releídos y bienvenidos en Florencia igual que todas las prevenciones franciscanas en contra de la riqueza y la avaricia, y el gobierno se había mostrado rea-

⁴⁰ Lo anterior fue sugerido por Martin Becker en su artículo "Florentine Politics and the Diffusion of Heresy in the Trecento: A Socio-Economic Inquiry", *Speculum* 30, 1959, p. 74 y ss.

⁴¹ "...l'una povera sí come ella fu nel principio, l'altra richa sí come è diventata nella fine del mondo", en la epístola de Giovanni "Ai Fraticelli", escrita entre 1378 y 1383, edición de F. Tocco, p. 127; véase también la nota 50 de este capítulo.

cio a mantener fuera de la ciudad a los predicadores de los *Fraticelli* que venían de diversas partes de la península a buscar refugio. Pero a finales del decenio 1370-1380 fueron haciéndose cada vez más claras las consecuencias heréticas de la demanda de los *Fraticelli* de que donde no existía pobreza absoluta no podría haber Iglesia verdadera ni sacerdotes aceptables. Más aún, durante la contienda civil que concluyó con la revuelta de los Ciompi en 1378, la fe espiritual en la pobreza se convertía, en ocasiones, en una protesta social contra los ricos. El ascendiente de la *paupertas* dentro de los círculos cívicos llegó, en consecuencia, a un alto abrupto. De la lucha en contra de los *Fraticelli* surgió la primera crítica fundamental al ideal de la *paupertas*. La prueba de que tal era, por cierto, el curso de los sucesos la proveen los escritos de Giovanni dalle Celle, el primer polemista influyente en contra de los *Fraticelli* en Florencia y que pertenecía a una ramificación de la orden benedictina, los ermitaños camaldulenses.⁴²

IV

Giovanni dalle Celle fue un hombre de la Iglesia en quien la motivación espiritual y la lealtad hacia Florencia parecen estar fusionadas indisolublemente. Descendía de una antigua familia noble del territorio florentino y mantuvo amistad y correspondencia con miembros del patriciado de Florencia, incluso después de que se retiró, en el decenio 1350-1360, de su cargo como abad de la Santa Trinità de Florencia y se recluyó en su celda de ermitaño en las alturas de los Apeninos. Hacia 1370-1380, cuando Florencia estaba en guerra contra la Iglesia y fue castigada por un interdicto papal, reaccionó de manera muy distinta a como lo hizo la gran santa de su generación Catalina de Siena, quien sólo podía ver pecado y

⁴² La declaración de que existía un cambio vital en la "fascinación con la *paupertas*" y en la importancia de los *Fraticelli* en la época de Giovanni dalle Celle conserva su valor pese a que la investigación en las últimas décadas ha sacado a la luz una mayor presencia clandestina de *Fraticelli* en la Florencia del Quattrocento de lo que podría haberse esperado. John N. Stephens, quien ha recopilado cuidadosamente las evidencias de la sobrevivencia de los *Fraticelli* después de 1400 ("Heresy in Medieval and Renaissance Florence", en *Past and Present* 54, 1972, en especial la p. 42 y ss), caracteriza su vida durante el Quattrocento de la manera siguiente: a diferencia de los *Fraticelli* del Trecento, ellos "sólo complacían sus apetitos sectarios en la intimidad de la noche y de sus casas, y sus frailes evadían ser identificados vistiendo ropajes comunes. Tal conformidad pública debe haber satisfecho la conciencia de la jerarquía eclesiástica y disuadirla de ejercer la represión", p. 45.

En lo que respecta a Giovanni dalle Celle, véase Decima L. Douie, *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, Manchester, Inglaterra, 1932, p. 23 y ss, y Pia Cividali, "Il beato Giovanni dalle Celle: Memoria", en *Atti dell' Accademia dei Lincei, Memorie, Classe di Scienze Morali*, 1906, pp. 354-477. La "Memoria" de Cividali incluye una investigación sobre la correspondencia de Giovanni (véase la p. 403) y publica parte de ella por primera vez.

crimen en la resistencia armada a un papa. Catalina suplicó a Giovanni que hiciera que sus discípulos espirituales se opusieran a la política antipapal de Florencia o, por lo menos, que abandonaran el territorio de la ciudad pecadora. Al igual que su contemporáneo florentino, el fraile agustino Luigi Marsigli, Giovanni hizo justo lo opuesto: cuando Guido del Palagio, dos veces gonfaloniero de la República, le pidió su consejo pastoral, le dijo que no debía tener remordimientos de conciencia. Un ciudadano debe defender su *patria* y ayudarla con sus consejos en todo tiempo. Si se le ofreciera un alto cargo en ocasión en que su ciudad se encontrara en guerra con la Iglesia, sería visto no como alguien haciéndole la guerra al papa sino como alguien que desea proteger su *patria* de acuerdo con su deber. Cuando Giovanni dio este consejo ya había vivido por largo tiempo en los bosques apeninos. Allí se le había prohibido ponerse en contacto con el naciente humanismo florentino, del cual algunos frailes y monjes que vivían en la ciudad ya participaban,⁴³ sobre todo el fraile agustino Luigi Marsigli, el respetado amigo espiritual de Salutati y de su círculo. Sin embargo, Giovanni se mantuvo en contacto con el mundo exterior por medio de su correspondencia, y sus cartas ayudaron a modelar la vida espiritual en los círculos literarios florentinos no sólo durante el último tercio del Trecento sino también, después de su muerte, ya en el Quattrocento, y la sorprendente cantidad de copias manuscritas de sus cartas que se encuentran en las bibliotecas florentinas así lo indica. Algunas de ellas constituyen una fuente incomparable de información a nuestra mejor comprensión de los inicios de la revuelta en contra de la idea de la *paupertas* del Trecento.

En un principio, Giovanni dalle Celle había tomado posición, influido por los franciscanos espirituales e incluso por los *Fratricelli*.⁴⁴ Sin duda, no hubiera participado conscientemente en nada que fuera herético o destructivo para la autoridad de la Iglesia; y sin embargo, reconoció en años posteriores que algunos de los *Fratricelli* le parecieron, en un principio, "cristianos que tomaron apasionadamente la cruz de Cristo y la pobreza absoluta sobre sus hombros".⁴⁵ Sin embargo, antes de que pasara mu-

⁴³ Ha quedado demostrado que Giovanni dalle Celle no fue el autor de las traducciones "Vulgare" de Cicerón y de Séneca que comúnmente se le atribuyen. El marco prehumanista de su mente puede observarse en las prevenciones que hay en sus cartas en contra de los "libri de' pagani". Véase la "Memoria" de Cividali, p. 419.

⁴⁴ Su correspondencia de este periodo muestra que estaba familiarizado con las profecías contemporáneas de los "espirituales", quienes predecían la transformación inminente de una Iglesia que era ya demasiado mundana. Una de sus cartas trata en detalle la profecía que asigna un lugar especial a Florencia en el esperado arribo de una serie de papas-ángeles, lo que indica que Giovanni estaba inclinado a creer que había por lo menos algo de verdad en las predicciones de los espirituales y de los *Fratricelli*. Véase Douie, *Heresy of the Fraticelli*, pp. 216-217.

⁴⁵ Había creído encontrarse en comunicación con "christianis ferventer portantibus

cho tiempo, aproximadamente por la época en que apareció *De seculo et religione* de Salutati,⁴⁶ se enteró de que se habían registrado deserciones entre los *Fraticelli* de su propio círculo florentino y empezó a cuestionar lo justo de la demanda de *paupertas*, si ésta no podría, fácilmente, caer en la apostasía. Pronto se vio envuelto en una extensa polémica con los *Fraticelli*, mostrándose como su primer crítico firme en Florencia, así como observando con ojos escépticos el uso de la *paupertas* como una norma de uso general, moral y social. Por supuesto, hasta cierto punto puede uno observar esta polémica de un monje semibenedictino como una reafirmación de los principios de las más antiguas órdenes monásticas en contra de los postulados de los franciscanos espirituales; esto es, que a un monje no le bastaba librarse de sus propiedades si las órdenes monásticas mantenían la propiedad en forma corporativa. Giovanni se hallaba firmemente enraizado en su medio florentino para pensar únicamente en términos monásticos sin tener en cuenta las consecuencias que todo esto tuviera para los cristianos legos. Aun si portaba la capucha de ermitaño camaldulense, pensaba como miembro del mundo cívico de Florencia cuando mantenía que la pobreza franciscana no debería ser la norma fundamental fuera de los límites de las órdenes religiosas.

En una de las polémicas cartas de Giovanni en contra de los *Fraticelli*, la idea franciscana de la pobreza, así como la de sus críticos, es rastreada hasta las Sagradas Escrituras. En ellas, el mismo Jesús aparece mostrando dos enfoques distintos sobre la *paupertas*: va con sus apóstoles al campo de siembra, a la hora de comer, para recoger el trigo que pudieran encontrar. Esta clase de pobreza, que es ejemplificada con el símil de los pájaros que ni siembran ni almacenan nada, es la base de la idea de la pobreza seguida por san Francisco y santo Domingo. Sin embargo, en otras ocasiones, cuando la naturaleza no atiende sus necesidades, Jesús y sus discípulos toman dinero de su bolsa común y ésta es la clase de pobreza personal que se convirtió en modelo para san Benito, san Basilio y san Martín,

quienes tenían posesiones en común y almacenaban la producción en graneros [...]. Estas dos formas de pobreza religiosa son por sí mismas de igual valor y perfección, mas para un observador de fuera una parece más perfecta que la otra, en especial la que representa una vida parecida a la de los pájaros, siempre que nazca del deseo de alcanzar la perfección y no de la debilidad mental.⁴⁷

crucem Christi et maxim[a]e paupertatis", como dijo. Véase Douie, *Heresy of the Fraticelli*, p. 232, nota 5.

⁴⁶ Las epístolas 20 y 22 del recuento de Civaldi, las más interesantes para el tema que estamos tratando, fueron escritas entre marzo de 1378 y marzo de 1383. Véase Civaldi, "Memoria", pp. 403 y 406.

⁴⁷ "Queste due sante povertadi dentro sono d' igual merito e perfezione, ma di fuori l'una pare più perfetta che l'altra, cioè quella che vive come gli uccelli, s'ella procede da amore di perfezione e non da fragilità di mente", *ibid.*, p. 466.

Mas ésta no es la última palabra de Giovanni sobre el asunto.

Para mí es más perfecto vivir una vida de gran pobreza en medio de las riquezas poseídas en común y permanecer [mentalmente] siendo el dueño de esas riquezas que arrojarlas porque uno carece de la virtud [la necesaria para señorearlas]. Más aún, me parece más acorde con una mente viril entrar en batalla con el enemigo y dominarlo que huir de él por temor de morir en combate.⁴⁸

Añade que existe otra alternativa señalada por Cristo, "la forma santa de vida para los legos ricos y buenos" (*la via santa a buoni secolari ricchi*). Porque Jesús escogió descansar en la casa de su discípulo rico Zaqueo, quien era uno de los que no ponían su corazón en su tesoro sino que lo usaba para ayudar a los pobres. La verdad es, en consecuencia, que existen tres caminos distintos para cada uno de los cuales es posible encontrar precedentes en la vida y enseñanzas de Jesús. Si la

perfetta povertà consistiera en una falta total de pertenencias materiales, muchos pobres sobrepasarían a san Francisco [en méritos]. Uno debe sacar en conclusión, por lo tanto, que [la verdadera] pobreza es un asunto del corazón más que algo de naturaleza física [...]. Por esta razón creo que muchos de los pobres son ricos, en lo que toca a sus deseos, y que hay numerosos ricos que, en su actitud, se parecen a los verdaderos pobres.⁴⁹

De este modo, Giovanni dalle Celle otorgó lo que era justo a la *pau-pertas* franciscana y benedictina pero, al hacerlo, dio sobre todo consuelo y ayuda a sus muchos lectores legos florentinos. Y esto es aún más cierto cuando sus contemporáneos leyeron otra de sus cartas, escrita expresamente para rechazar la pretensión de los *Fratricelli* de que una Iglesia rica no puede ser la iglesia verdadera de Cristo. Esta pretensión vuelve las enseñanzas de Cristo al revés, insiste Giovanni, porque Cristo dijo realmente que "las riquezas son buenas para aquellos que saben cómo administrarlas bien, de acuerdo con la voluntad de Dios". De hecho, al decir que dar es más bendito que recibir, Cristo dio mayor crédito a los ricos. "Si esto es cierto, y por supuesto que lo es, entonces el rico que da tiene mayor mérito que el pobre que recibe. ¡Vosotros [los *Fratricelli*] convertís la pobreza en un ídolo! [...] Cristo, nuestro Señor, no tuvo sólo discípulos pobres sino también algunos que eran muy ricos."⁵⁰ Giovanni

⁴⁸ "...più perfetta cosa pare vivere nelle ricchezze in comune poverissimo e tenelle sotto i piedi, che gittarle per non avere questa virtù. Ancora mi pare di più anima virile combattere col nimico suo e vincerlo che per paura di non morire in battaglia, fuggirlo", *ibid.*

⁴⁹ "Onde io penso che molti poveri sieno ricchi per volontà e molti ricchi sieno poverissimi", *ibid.*

⁵⁰ "Et se questo è vero, ch'è pur vero, più merita il ricchu che dà che 'l povero che riceve. Voi fate un vostro idolo di questa povertà! [...] Cristo nostro non solamente ebbe

nuevamente singulariza a "Zaqueo el rico"; Cristo se detuvo en su casa "con el fin de demostrar que Él no reprobaba la riqueza[...]. Y cuando oyó decir cuánto dinero repartía Zaqueo en la forma más apropiada, Él lo elogió". ¿Por qué, entonces, Cristo escogió a Zaqueo y a unos cuantos hombres ricos para hacerles tanto honor y elogio? Lo hizo, termina diciendo Giovanni, porque hay muy pocos hombres que tienen ventura al hacer lo apropiado con su riqueza.

Esta es la razón por la que Cristo apareció en la figura de un hombre pobre; no fue porque no hubiera sabido cómo administrar la riqueza de manera correcta, sino porque Él quiso abstenerse de ella por amor a nosotros. Vio que la riqueza pone a la gente en peligro y que sólo unos cuantos pueden ser buenos jinetes de un caballo tan difícil de manejar.⁵¹

Lo anterior constituía, básicamente, un regreso a la actitud de principios del siglo XIII, aunque Giovanni ofrece una exégesis mucho más refinada de las Sagradas Escrituras en lo que respecta a su punto de vista sobre las ideas bíblicas acerca de la riqueza.⁵²

Aun si fue sólo adelantado como parte de su polémica teológica con los *Fraticelli*, tal análisis constituyó una argumentación notable en contra de todo lo que se había dicho en favor de la pobreza religiosa voluntaria a lo largo del Trecento por los mendicantes en general y por los franciscanos espirituales en particular; estaba dirigido contra el mismo postulado de que la *paupertas voluntaria* debe ser considerada como la norma suprema de la vida cristiana, no sólo dentro del claustro sino fuera de él, en el mundo de los laicos. La doctrina de la pobreza cristiana estaba siendo discutida desde la posición ventajosa de una visión diferente de la conducta del hombre: una persona debe tener el valor de hacer uso de los bienes mundanos que le han sido dados por Dios, confiando en la razón y la fuerza de voluntad para darles buen uso; no debe esquivar los bienes de este mundo por temor de ser incapaz de superar sus pecados y su debilidad.⁵³

disciepoli poveri, ma egli ebbe de' ricchissimi", F. Tocco, "L'Eresia dei Fraticelli e una lettera inedita del Beato Giovanni dalle Celle", en *Rendiconti della Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali*, ser. 5, 15, 1906, p. 127.

⁵¹ "E perciò Cristo prese forma di povertà, non perch' egli non avesse saputo bene pensare le ricchezze, ma astenesse per nostro amore; perchè vedeva ch' elle pericolavano la gente, et che pochi erano buoni chavalchatori di così malagevole chavallo", en Tocco, pp. 127-128. Si la epístola descubierta por Tocco no es obra auténtica de Giovanni, como lo considera posible J. Moorman en *A History of the Franciscan Order... to 1517*, Oxford, 1968, p. 335, el perfil intelectual de Giovanni, por supuesto, resultaría un tanto menos agudo, mas también tendríamos la prueba de que esta forma de pensamiento sobre la pobreza era compartida activamente al menos por un contemporáneo suyo en Florencia.

⁵² Véase lo que se dijo sobre Albertano da Brescia en el capítulo VII, p. 140.

⁵³ En otros contextos, por supuesto, la creencia de que requiere de más valor no auto-protegerse huyendo de la tentación no fue desconocida durante los siglos del Medievo. Si

De entre los voceros del Trecento a quienes hemos consultado, sólo Petrarca había llegado a la conclusión de que existe un elemento de inseguridad y de falta de autoconfianza en el rechazo de las riquezas porque constituyen una fuente potencial de peligro. Incluso en Petrarca, lo anterior condujo sólo a observaciones ocasionales y no evolucionó en una nueva y positiva visión de la naturaleza humana y el destino del hombre: la de que éste no debe permitir que sus dones divinos no sean utilizados; de que no debe evitar la lucha contra el pecado absteniéndose y, finalmente, que tal es la visión de la vida necesaria y justa, porque el hombre ha sido hecho para la acción moral. Es muy poco probable que Giovanni estuviera familiarizado con las pocas observaciones epistolares de importancia hechas por Petrarca; no dejó pruebas de tener interés alguno por las epístolas o escritos humanistas, aunque esto no puede ser excluido del todo por el hecho de que, en sus últimos años, Petrarca intercambió correspondencia con el otro teólogo urbano de la generación de Giovanni, Luigi Marsili. En todo caso, el punto decisivo continúa siendo que incluso el genio de Petrarca quedó muy lejos del atrevimiento y el dinamismo de la visión de Giovanni sobre la importancia de la vida activa.

Ciertamente, no debemos sobrevaluar la estatura de Giovanni, olvidando que él fue únicamente el autor de un cierto número de impresionantes epístolas religiosas que no pudieron, después de todo, haber tenido ningún resultado teológico decisivo, incluso si fueron leídas con frecuencia por sus compatriotas florentinos en las siguientes generaciones. Lo anterior no hace que su voz sea insignificante; sólo sugiere que su lugar en la historia de finales del Trecento lo determina su independencia de espíritu con la cual se las arregló para expresar las experiencias y necesidades de la sociedad laica florentina. Para nosotros constituye un testigo indispensable de los cambios que se estaban dando en los últimos decenios del Trecento, dentro del clima espiritual de Florencia y, muy probablemente, también de otras ciudades toscanas.⁵⁴

se desea encontrar formas paralelas de pensar en los países del norte europeo, véase Giles Constable, "Twelfth-Century Spirituality and the Late Middle Ages", en *Medieval and Renaissance Studies*, edición de O. B. Hardison Jr., Chapel Hill, 1971, p. 41 y ss.

⁵⁴ No cabe duda de que las epístolas de Giovanni dalle Celle fueron leídas y copiadas por los humanistas cívicos. Un ejemplo puede hallarse en el manuscrito florentino del Archivio Cerchi (que se encuentra en el Archivio di Stato Fiorentino) descrito en el vol. I de Kristeller, *Iter Italicum*, Londres, 1963, pp. 64-65, que reúne las epístolas religiosas en una colección de obras que, en conjunto, constituyen un espejo verdadero del naciente humanismo cívico: la epístola de Boccaccio a Pino de' Rossi (véanse las notas 16 y 30) junto con otras cartas de Boccaccio y Petrarca; obras de Luigi Marsigli; la *vite* de Dante y Petrarca de Bruni; la *Vita di Dante* de Boccaccio; la *Difesa del popolo di Firenze* de Bruni, así como su alocución a Niccolò da Tolentino (véase el capítulo VI, nota 24) y los discursos de Stefano Porcari.

Aún más, la crítica que hizo Giovanni al ideal de la pobreza del Trecento adelantó la actitud que los franciscanos del Quattrocento tendrían sobre la pobreza, puesto que después de que la herejía se había abierto paso, durante el decenio 1370-1380, bajo el nombre de la *pau-pertas*, se formó dentro de la orden franciscana una nueva orden religiosa; una cuya intención era practicar estrictamente la pobreza franciscana, pero que permaneció leal a la Iglesia: la de los franciscanos observantes, cuyo primer asentamiento en la Toscana fue fundado en 1390. Para los primeros decenios del siglo xv, docenas de establecimientos reformados se habían unido a esta nueva práctica; durante los decenios de 1420-1430 y 1430-1440 sus guías y predicadores carismáticos, Bernardino da Siena en particular, se habían convertido en una gran fuerza moral dentro de la cultura religiosa del Quattrocento, gracias a lo estricto de sus vidas, lo mismo que en una de las mayores armas de la resistencia de la Iglesia contra la herejía.

En otras palabras, la "pobreza franciscana" durante el Quattrocento se encontraba muy lejos de haber muerto, más bien había cambiado su función social y cultural. Los sermones de los grandes predicadores franciscanos de principios del siglo xv llevaron a poblaciones enteras a una tensión en que se mezclaban la agitación y la contrición piadosas; sirvieron también de mediadores en reconciliaciones al parecer imposibles entre familias rivales y de este modo paralizaron las querellas civiles, al menos temporalmente. Más que nunca, los establecimientos franciscanos se transformaron en centros de trabajo social y de ayuda a los pobres. Pero los observantes del Quattrocento no consideraron ya la pobreza franciscana como la norma básica en el mundo laico o incluso dentro de la Iglesia. Más bien se convirtió en una forma especial de vida que se practicaba en los establecimientos de los frailes mendicantes. El punto de vista al respecto de san Bernardino puede ser tomado como el distintivo de los observantes en general:

Cuando Dios ve que un alma puede ser salvada mejor por medio de las riquezas que por medio de la pobreza. Él hace una concesión a los ricos [...]. Dios nos llama a cada uno de nosotros al estado que mejor nos conviene. Los ricos son necesarios al Estado y los pobres a los ricos.

La misma inversión de la actitud del Duecento y el Trecento hizo que un contemporáneo de san Bernardino, aunque mayor de edad que él, el fraile dominico y, más tarde, cardenal Giovanni Dominici de Florencia, señalara que la riqueza bien pudo haber sido decretada por Dios para algunos hombres; los ricos no deben ser condenados como tales y uno

debe exhortar al ahorro para satisfacer las propias necesidades, lo mismo que las de la Iglesia y los pobres.⁵⁵

No es necesario demostrar con mayor detalle cómo estas enseñanzas de algunos de los más respetados e influyentes frailes de principios del Quattrocento revelan la disposición descubierta en las epístolas de Giovanni dalle Celle. Pero es importante recordar que en la época de santo Domingo y san Bernardino había transcurrido más de una generación desde que el cambio en la valoración de la riqueza y la pobreza, debido a Giovanni dalle Celle, surgiera como consecuencia de la reacción del sentimiento cívico florentino en contra de los *Fraticelli*.

Antes de que dicha reacción tuviera lugar, hacia 1389, sólo se había dado una sola excepción al predominio general de la espiritualidad franciscana: la opinión de los grandes juristas güelfos del Trecento. La escuela güelfa de derecho evolucionó, en forma básica, sin ser tocada por la polémica franciscana y la filosofía estoica de la *paupertas*. De este modo, algunas de las ideas que iban a caracterizar el punto de vista cívico en el Quattrocento pudieron ser utilizadas por los juristas mucho antes de que fueran adoptadas por los humanistas. Baldo de Ubaldis, cuyo interés en los nuevos problemas sociales y económicos de la época lo convirtió en el más renombrado de estos juristas, declarado ciudadano honorario de Florencia siete años después de que empezara a dar sus lecciones en esa ciudad, en 1358, elogió la industria y el comercio como la fuente principal del poder político y aconsejó a las ciudades fomentar la riqueza y producir una clase numerosa de mercaderes. Bartolo de Sassoferrato, jefe por mucho tiempo de este grupo de juristas, escribió una protesta en contra de la exclusión estoica, hecha por Dante, de la clase de los ricos, de la definición aristotélica de lo que es nobleza, así como en contra de su insistencia en la supremacía de la virtud personal. *Politica et civilis nobilitas* deben ser disociadas de la *naturalis nobilitas* y de lo que los teólogos denominan *nobilitas*, razonó Bartolo. En el caso de la nobleza cívica estaba en todo de acuerdo con lo que Aristóteles y santo Tomás de Aquino enseñaron con respecto al papel desempeñado por la riqueza en la *felicitas* humana y en virtudes tales como la liberalidad.⁵⁶ Cuando el

⁵⁵ Para saber más sobre san Bernardino véase I. Origo, *The World of San Bernardino*, Nueva York, 1962, pp. 109-110. Marvin B. Becker cita a san Bernardino en "Aspects of Lay Piety in Early Renaissance Florence", en *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, C. Trinkaus y H. A. Oberman (compiladores), Leyden, 1974, p. 187: "En tanto que el hombre puede estar destinado a llevar una vida contemplativa en su patria verdadera, el cielo, su vocación en este mundo es actuar y amar". Ideas parecidas pueden ser encontradas en R. de Roover, *San Bernardino of Siena and Sant' Antonino of Florence*, Boston, 1967. Más sobre Giovanni Dominici en Y. Renouard, *Les hommes d'affaires italiens*, París, 1949, p. 193, y John F. McGovern, "The Rise of New Economic Attitudes—Economic Humanism, Economic Nationalism... A.D. 1200-1550", en *Traditio* 26, 1970, p. 231.

⁵⁶ Véase C. Witte, *De Bartolo a Saxoferrato, Dantis Alighierii studioso, commentatiuncu-*

ciudadano y jurista florentino Lapo de Castiglionchio, el Viejo, elaboró las reglas de la vida patricia hacia 1377, en forma característica adoptó esta visión de Bartolo, favorable hacia las riquezas, pese a la alta reputación de que gozaba Dante entre los florentinos.⁵⁷

Pero la jurisprudencia, igual que la medicina, era una rama profesional de la vida intelectual y en el siglo xiv no tuvo el poder sobre las mentes que ejercieron la doctrina teológica y las ideas espirituales de los frailes mendicantes. Incluso el notario Salutati —quien en su correspondencia oficial en su puesto de canciller quedó a menudo obligado a dar voz a ideas sobre la importancia que tenían para la República la riqueza y el comercio, similares a las de los juristas— fue influido por la ideología de la *paupertas*. De hecho, en 1381, mostró hallarse bajo la influencia de estas dos fuerzas. En carta fechada ese año y dirigida a la ciudad de Perugia, los mercaderes de Florencia son descritos como “la clase de hombres que son indispensables a la sociedad humana y sin la cual, de hecho, no podríamos vivir”.⁵⁸ Y, sin embargo, en el mismo año escribió también el capítulo de admiración a la *paupertas* que se halla en su tratado *De seculo et religione*. La pobreza franciscana del Trecento, se puede decir, ejerció una presión tan considerable que la carga de la religión y la teología tuvo que ser aliviada antes de que el pensamiento cívico se hiciera valer por sus méritos. Los cambios aquí señalados en la actitud espiritual hacia la *paupertas* —desde el punto de vista ofrecido en la humilde obra de Giovanni dalle Celle al de los observantes, quienes remplazaron a los *Spirituales*— representan una fase preparatoria indispensable de la revolución intelectual que tuvo lugar hacia 1400 y que condujo a la transformación del humanismo durante el Quattrocento.

la, 1861, reimpreso en Witte, *Dante-Forschungen*, La Haya, 1869, p. 461 y ss. La totalidad del párrafo dedicado a Bartolo (tomado de *Comm. on Codex, Tres Libri*, capítulo xii l.i) se halla impresa en la p. 464. La crítica de Dante sobre la inclusión de los ricos es comentada en el capítulo vii, p. 142, de este libro.

⁵⁷ Lapo da Castiglionchio, *Epistola a Bernardo suo figlio*, edición de L. Mehus, Bolonia, 1753, p. 13. Véase el capítulo v, nota 38. Lapo se ha apropiado, confirmado y traducido a la lengua vernácula todo el pasaje sobre Bartolo.

⁵⁸ E. Garin, *La cultura filosófica del rinascimento italiano*, Florencia, 1961, p. 14.

IX. LA RIQUEZA CÍVICA Y LOS NUEVOS VALORES DEL RENACIMIENTO: EL ESPÍRITU DEL QUATTROCENTO*

I

RESULTA fácil comprender por qué los ciudadanos de la ciudad-Estado no expresaron del todo sus puntos de vista sobre la *paupertas* y la disputa en torno a ella hasta que la tradición del siglo xiv se había debilitado de manera considerable. Sólo hasta entonces le fue posible a los humanistas observar la vida no con los ojos del *sage*, sino con los ojos de los ciudadanos que reconocían orgullosamente el trabajo y las propiedades adquiridas como la base de la ética y la grandeza de su ciudad. Observada en forma un poco diferente, la participación en aumento de los ciudadanos en la creación de la bibliografía humanista puede ayudar a explicar el cambio que tuvo lugar a principios del Quattrocento. A partir de los primeros decenios del siglo, la exigencia de *paupertas* fue sustituida, tanto en Florencia como en Venecia, por la voz de los ciudadanos que se sentían en su elemento participando en la vida activa y disfrutando de los bienes mundanos.

Ya hemos visto que en fecha tan tardía como 1408, el filólogo Guarino da Verona aún intentaba convencer al noble y rico veneciano Francesco Barbaro de la legitimidad de la norma estoica de que una vida verdaderamente ética requiere de la pobreza.¹ El libro de escasas dimensiones *De re uxoria* (*Sobre el matrimonio*) que Barbaro escribió en 1415 en ocasión de la boda de su amigo florentino, Lorenzo de Médicis, el hermano de Cosme, constituía más o menos una respuesta al intento de Guarino —el primero, al parecer, en justificar el matrimonio en términos humanistas, tras de las numerosas paráfrasis medievales sobre el *dictum* de que resulta imposible servir a la vez a los estudios y a una esposa. Al definir las cualidades que debería cumplir la esposa de un patricio, Barbaro insiste en el mayor valor que tienen los dones de tener un buen carácter y belleza, pero analiza en detalle el asunto de la dote.² Los sentimientos caritativos, la alegría de vivir y las mejores intenciones de nuestro corazón nos valdrán pocas alabanzas, observa, “si somos incapaces de demos-

* Véase la nota preliminar del capítulo vii. Este capítulo constituye la parte dedicada al Quattrocento en mi trabajo de 1937-1938, aunque ha sido cambiado en su estilo y enfoque.

¹ Véase el capítulo viii, p. 168.

trar nuestros sentimientos mediante los hechos"; éstos demandan tener propiedades las cuales, en consecuencia, "son extremadamente útiles", si no para nosotros, sí para ayudar a nuestros amigos y a otras personas y despertar así la gratitud que puede ser benéfica para nuestros descendientes. Y, más importante que todo, nuestras riquezas nos capacitan para dar a nuestros hijos la mejor educación. De este modo cuidaremos nuestras riquezas de modo que las generaciones posteriores no nos vean como egoístas autocomplacientes que fracasamos en la tarea de aumentar nuestra riqueza en favor de aquellos que dependen de nosotros.²

La justificación que hace Barbaro de la *divitiae* se encuentra limitada en un aspecto básico. Aunque su trabajo es el primer escrito humanista que revela con franqueza los instintos cívicos, no intenta todavía establecer una defensa sistemática del ansia de riquezas. Sólo afirma, en tono pragmático, que los donativos liberales y la educación patricia necesitan de la riqueza. De hecho, es característico del humanismo veneciano en general que los pasos decisivos hacia una respuesta razonada a los nuevos valores no fueron dados sino hasta la segunda mitad del siglo. Por lo que respecta a sus fases iniciales, debemos volvernos a la república florentina.

Incluso en Florencia, los ideales del siglo xiv continuaron, a principios del nuevo siglo, tan firmemente anclados que los hombres de la vieja escuela consideraban todavía el espíritu creciente de la nueva generación como ajeno e insultante. No mucho después de 1400, Cino Rinuccini, buen ciudadano y patriota como lo era, dio salida a su indignación porque, como dijo, los jóvenes atribuían a Cicerón la opinión de que la felicidad humana no es independiente de la posesión de bienes mundanos y del disfrute de honores.³ Sabemos que tal atribución —anticipada ya por Petrarca en sus años postreros—⁴ se hallaba más cercana a las intenciones de Cicerón que la lectura común que se hacía de su filosofía en la interpretación del Trecento, es decir, una prevención incondicional

² *De re uxoria*, edición de Gnesotto, en *Atti e memorie della R. Accad. di Scienze, Lettere ed Arti in Padova*, n. s., 32, 1916, p. 48 y ss. La breve obra de Barbaro se hallaba de conformidad con los gustos de la nueva época. Conservó su popularidad hasta finales del siglo xvii y fue impresa en seis ocasiones entre 1513 y 1639, traducida al alemán (1534), al italiano (1548) y al francés (1548 y 1667).

³ "Di filosofia morale dicono [i.e. los jóvenes cuyos puntos de vista son aquí rebatidos] O quanto è bello prociezzo di Tullio Cicerone nel libro *De ofizis*; nè sanno però che si sia felicità umana è ch'ella non è nelle ricchezze nè negli onori nè ne' dilette corporali, ma è nell'operazioni della virtù perfetta, nella vita perfetta nella quale, modificate le passioni, attende poi alle contemplazioni, che è contenta di se medesima...", Cino Rinuccini, *Invettiva contro a certi calunniatori di Dante... Petrarca... Boccacci*, en A. Wesselofsky, *Il paradiso degli Alberti*, Bolonia, 1867, vol. 1, parte 2, ap. 17, p. 314. El tratado no pudo haber sido escrito después de 1406, como lo afirma correctamente V. Rossi, en *Scritti di critica letteraria*, vol. I, Florencia, 1930, p. 296, dado que se considera que Salutati aún vivía.

⁴ Véase el capítulo vii, p. 157.

dirigida al hombre sabio a fin de que rechazara la riqueza y la participación en la vida pública. Al final, la protesta —falta de sentido crítico— de Cino no logró nada.

Poco después de que el veneciano Barbaro escribió su libro sobre el matrimonio, las nuevas actitudes dieron lugar a una apología más penetrante de las *divitiae*. Su autor, como lo fue de otros muchos aspectos del humanismo florentino, es Leonardo Bruni. Debido al hecho de que había pasado muchos años en el medio internacional de la Curia y a que se convirtió, por elección propia, en ciudadano de Florencia, era capaz de ver el mundo florentino con comprensión pero también con cierta distancia. Mostró en su defensa de la riqueza y el ahorro, como en todo lo que trató, una percepción más temprana y más aguda de la creciente autoconciencia de la que tuvieron los escritores cívicos que habían crecido en Florencia. Los esfuerzos de Bruni en favor de la propiedad lo distinguen, así pensaron algunos de sus contemporáneos, de la clase de literatos que por lo común se hallaba dentro de los círculos humanistas. En su necrología de Bruni, Poggio Bracciolini no se abstiene, pese al respeto que sentía por su viejo amigo, de proferir el reproche de que "la pedantería y el ahorro" (*morositas parcasque*) eran más fuertes en él de lo que resulta apropiado en un hombre de letras.⁵ Sin embargo, la mayoría de los conciudadanos de Bruni elogiaron tales cualidades puesto que le permitieron legar una considerable fortuna a su hijo pese a que Bruni nació en un ambiente modesto.⁶

No es casualidad que Bruni fuera el primero en perforar las defensas de la filosofía de la *paupertas*; el primero en revelar la afinidad entre la ética aristotélica y la conducta de un ciudadano perteneciente a una ciudad-Estado. También se convirtió en el primero en redescubrir el otro vestigio "cívico" de la ética de Aristóteles: el reconocimiento de los bienes materiales como herramienta necesaria de la *virtus* activa. Al estudiar la *economía* (atribuida erróneamente a Aristóteles, pero en todo caso aristotélica en su concepción),⁷ Bruni descubrió un espíritu afín. En 1420-

⁵ Poggio en su "Oratio funebris" sobre Bruni, edición de Mehus en el vol. I de las *Epistolae* de Bruni, Florencia, 1741, p. cxxxii. En 1429, Poggio temió que su diálogo, *De avaritia*, pudiera ser visto por Bruni como una alusión "propter avaritiae suspicionem", Poggio en carta a Niccoli en las *Epistolae de Poggio*, edición de Tonelli, vol. 1, Florencia, 1832, p. 274.

⁶ "Oratio funebris" sobre Bruni, edición de Mehus en las *Epistolae* de Bruni, vol. 1, p. xcvi y ss. Véase el "Laudatio Leonardi historici et oratoris" de autor anónimo en el Cod. Laur. lat. plut. 90, sup. cod. 5, en Emilio Santini, "L. Bruni Aretino e isuoi Hist. flor. pop., libri xii", en *Annali della R. Scuola Normale di Pisa* 22, 1910, pp. 149-155.

⁷ Que no es ya adscrita a Aristóteles; el libro primero es obra de un peripatético temprano, posiblemente Teofrasto. Véase Wilhelm von Christ, *Geschichte der Griechischen Literatur*, 6ª edición revisada por W. Schmid, Munich, 1912, vol. 1, p. 754; Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. 1; *Das Altertum*, edición de Karl Praechter, 12ª edición, Berlín, 1926, p. 372.

1421 se dedicó a traducir al latín esta obra griega para Cosme de Médici y además escribió un comentario sobre ella.⁸ En el prefacio, dirigido a Cosme, declara que de acuerdo con las enseñanzas aristotélicas, las *divitiae* no sólo ayudan y dan realce a sus propietarios, sino que además "les otorgan la capacidad de practicar su virtud". Al igual que Barbaro, no se olvida de añadir que la riqueza heredada puede hacer la vida más fácil y, en consecuencia, aumentar las oportunidades de elevarnos "ad honores dignitatesque" dentro de la República. Encontró también una opinión análoga en los poemas de Juvenal, el mismo poeta latino que había dado a Brunetto Latini, dos siglos antes, la imagen del propietario que vive en el miedo abyecto de perder sus propiedades. Juvenal escribió que "los hombres cuya virtud se encuentra limitada por la escasez de sus recursos no logran ascender fácilmente en la escala social".⁹ En los comentarios que acompañan a su traducción, Bruni repite el antiguo consejo de que cuando uno amasa más *divitiae* de las necesarias para afrontar las necesidades de la familia propia, la voracidad de riqueza puede llegar a hacerse ilimitada (*nullus est terminum divitiarum*). Sin embargo, continúa diciendo,

es opinión de los hombres sabios que tal aumento de la riqueza no es censurable si no daña a nadie. Ya que las riquezas pueden servir de ayuda a virtudes tales como la magnanimidad y la liberalidad y porque son útiles para la República, puesto que el dinero [...] es necesario para mantener al Estado y salvaguardar nuestra existencia social.¹⁰

El descubrimiento de que Aristóteles era un adepto de las actitudes cívicas fue interpretado de manera aún más notable por la poco común

⁸ Véase H. Baron (compilador). *Leonardo Bruni Aretino, humanistisch-philosophische Schriften*, Leipzig, 1928, p. 164 y ss. Por lo que toca a la fecha, véase *Crisis*, 2ª edición, p. 568.

⁹ En el *Praefatio in libros oeconomicorum [pseudo-] Aristotelis ad Cosmam Medicem*, en Bruni, *humanistisch-philosophische Schriften*, p. 120 y ss. Véase Juvenal, *Satir*, III, p. 164 y ss: "quorum virtutibus obstat res angusta domi, haud facile emergunt".

¹⁰ Comentario de Bruno sobre la *Economía*, que se encuentra al principio del comentario sobre el libro segundo: "Cuando se recaudan más *divitiae* de las necesarias para satisfacer las necesidades de la familia, 'nullus est terminus divitiarum [...]. Placet tamen sapientibus hanc patrimonii amplificationem, si nemini noceat, non esse vituperandam. Nam et ad magnificentiam et ad liberalitatem opes prosunt et rei publicae conducunt"; la redacción sigue el Cod. Laur. lat. plut., 79, cod. 19, y el Cod. Vat. lat. 3347, escrito en Florencia entre 1419 y 1425, "Nummus [...] res necessaria ad civitatem continendam tuendamque vitae societatem", como se cita en E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florencia, 1961, p. 65. Un acceso indispensable al comentario de Bruni nos lo proporciona ahora Hermann Goldbrunner en "Leonardo Brunis Kommentar zu seiner Übersetzung der Pseudo-Aristotelischen Ökonomik", en *Der Kommentar in der Renaissance*, August Buck y Otto Herding (compiladores), Bonn-Bad Godesberg, 1975, que también incluye el "Brunis Beurteilung der Reichtums".

publicidad que se dio a la traducción anotada de Bruni de la *Economía*. Durante el siglo xv, primero en Florencia y después en toda Italia e incluso más allá de los Alpes, esta obra, en la que el antiguo ideal de la pobreza encontraba una oposición implícita, se constituyó en uno de los trabajos de la bibliografía humanista de más amplia circulación.¹¹ En la polémica que se inició en esta época, Bruni se sintió obligado a justificar su aceptación del punto de vista aristotélico sobre la riqueza. A un amigo que no aceptaba el desdén mostrado por Bruni, en su prefacio, hacia el postulado estoico de que sólo la *virtus* y el intelecto deberían ser incluidos entre los verdaderos *bona* de la vida humana, Bruni hizo el siguiente comentario en una carta: de hecho, Epicuro hizo causa común con los estoicos cuando exigió que el filósofo en ningún sentido debería considerar las *divitiae* como *bona*. ¿Mas cómo podían los seguidores de Epicuro oponerse a los de Platón y Aristóteles? Platón también consideraba las propiedades como *bona*, y las enseñanzas de Aristóteles sobre la riqueza fueron perpetuadas por toda la escuela peripatética —por Teofrasto, Cratipo “e otros innumerables filósofos”.¹²

En su declaración de adhesión a Aristóteles, que aparece en la misma carta, Bruni recalca que, a partir de Aristóteles, los peripatéticos discurrieron sobre la armonía de la naturaleza humana, esto es, sobre la armonía entre el alma y el cuerpo. “En tanto que el alma, a pesar de que es mucho más valiosa, necesita del cuerpo a fin de que exista el ser humano, los bienes del alma pueden ser más valiosos por mucho y, aun así, necesitar bienes materiales y corporales a fin de producir la felicidad.” Éste es el principio básico que Bruni, en sus debates epistolares, toma de Aristóteles. En sus manos se convierte en un arma en contra de cualquier doctrina que enseñe la autosuficiencia de la *virtus*. La norma estoica, sostiene Bruni, no puede ser practicada por los “seres humanos” sino sólo por “bloques sin alma” que han echado a un lado su “humanidad”; la doctrina de Aristóteles toma en cuenta lo que hace humanos a los hombres.¹³ Con el fin de mantenerse al paso con el pensamiento del nuevo siglo, Bruni cita la *Ética a Nicómaco*: el hombre necesita de la prosperidad material “porque es un ser humano”; y, en su calidad de ciudadano, hace notar que la *virtus* requiere de la ayuda de los bienes materiales en la *civilis et negotiosa vita* y no puede prescindir de ellos incluso en la *vita contemplativa* puesto que hay numerosos recursos, como la salud y la alimentación, que todos los seres humanos necesitan. “In hac civili vita in

¹¹ Véase J. Soudek, “Leonardo Bruni and His Public: A Statistical and Interpretive Study of His Annotated Latin Version of the (Pseudo-)Aristotelian Economics”, en *Studies in Medieval and Renaissance History*, 5, 1968. Véase también el capítulo x, nota 35.

¹² Bruni, *Epistolae*, vol. 2, p. 9 y ss; *Ep.* vol. 2, 1420-1428, escrita a Tommaso Cambiastore. Véase Bruni, *humanistisch-philosophische Schriften*, p. 208.

¹³ Bruni, *Epistolae*, vol. 2, p. 12 y ss; *Ep.* V. 2.

qua versamur", dice Bruni; la condición previa de la liberalidad es el dinero: para lograr la justicia son necesarias las propiedades; para tener valor es necesaria la fuerza.

Considerándolo todo, necesitamos de muchos bienes materiales para poder cumplir hazañas, y mientras mayores y más excelentes sean nuestros actos virtuosos, más dependeremos de aquéllos.¹⁴ [...] por supuesto [añade], si sostuviera que debe aspirarse a la riqueza por la riqueza, podría ser criticado con todo derecho [...]. Pero lo que sostengo es que debe lucharse por la riqueza en favor de la *virtus*, como si se tratara de un instrumento, por así decirlo [*tamquam instrumentum quodam*], para poner la *virtus* en ejercicio.

Dejemos decir a los opositores estoicos que tal combinación aristotélica de virtud con objetos materiales hace al corazón mezquino y reducido. En verdad sus propios y rígidos principios conducen a la mezquindad.

Si los bienes son instrumentos de la virtud, y los asuntos grandes y notables necesitan de ellos porque no pueden triunfar sin su ayuda, ¿el corazón de quién es el que resulta mezquino y reducido? [...] ¿Quién de nosotros sostiene una meta más noble: yo, que intento lograr grandes cosas y adquirir los medios que necesito para lograrlo, o ustedes, cuyo pensamiento no está dirigido a alcanzar nada grande o noble?¹⁵

Con Bruni ha quedado abierto el camino a la expresión libre de las actitudes cívicas e, indirectamente, a muchas otras relacionadas con los ideales del Quattrocento. De este modo Boccaccio, que en la Florencia del siglo XIV fue el más poderoso abogado de la *paupertas*, cae ahora bajo escrutinio en una biografía escrita por el joven amigo de Bruni, Gianozzo Manetti, quien sugiere que en la vida de Boccaccio la pobreza no fue un acicate sino un estorbo considerable a la virtud; obligó al poeta pobre a sostener sus estudios mediante el proceso fastidioso de dedicarse a copiar textos clásicos durante la noche y confesarse a sí mismo

¹⁴ De acuerdo con la *Eth. ad Nic.*, X, pp. 8, 9-10, edición de Bekker sobre la edición de la Berlín Acad., capítulo 9, X, pp. 8, 4-5 (en la edición de Bekker es el capítulo 8). Bruni traduce: "Denique ad res agendas multis est opus, et quanto maiores et praeclariiores sint, tanto magis." Esto es repetido en forma diferente: "Vide igitur in hac civili vita, in qua versamur, multum nos externis indigere bonis, et quanto maiora et praeclariora virtutis opera, tanto magis."

¹⁵ "Ad parvos, inquis, et angustos faciendum animos haec tua commendatio pertinet. Vide, ne tu potius hoc agas. Si enim haec sunt virtutis instrumenta et celsae praeclaraeque res illa desiderant, cum sine his fieri non possint; quis parvos et angustos facit animos? [...] Utri nostrum praestantius animi propositum est? mihi ne, qui celsa aggredi cogito ac iam instrumenta ad hoc paro? an tibi, qui nihil grande celsumque meditaris?", en Bruni, *Epistolae*. vol. 2, p. 14 y ss; *Ep.* vol. 2.

la verdad que encierran los versos de Juvenal que sostienen lo difícil que resulta para un hombre ascender en la vida si dispone de escasos recursos.¹⁶ Incluso la idealización que hace Boccaccio de los soldados romanos que se sentían satisfechos con un poco de harina, manteca y el agua que pudieran encontrar afronta ahora opositores. Stefano Porcari, el joven romano que en 1427 con su autoridad de capitano del popolo dio voz al talante y disposición de los ciudadanos florentinos en forma tan acertada que sus discursos públicos pronto circularon ampliamente en Florencia, afirmó en forma atrevida que una frugalidad tan lamentable sólo pudo haberse dado entre los soldados de César y de los emperadores tras de que los mejores entre los ciudadanos de Roma fueron destruidos por la tiranía y la *Respublica* no conservaba ya su salud.¹⁷ Esta atrevida opinión fue expuesta en la *piazza* florentina en un discurso que terminó convirtiéndose en un verdadero himno apologético a las bendiciones de la riqueza.

Observemos las necesidades de la vida privada [comenzó diciendo Porcari]: ¿de dónde provienen nuestras casas y palacios...? ¿De la riqueza! ¿De dónde nuestro ropaje...? ¿De dónde nuestras comidas y las de nuestros hijos? ¿De la riqueza!... Estas iglesias consagradas con sus adornos, vuestras murallas [las de Florencia], torres, defensas militares [...]. Vuestros palacios y moradas, vuestros edificios más nobles, vuestros puentes y calles: ¿con qué los habéis construido y de dónde obtenéis los medios para preservarlos si no es de las riquezas?¹⁸

Las oraciones fúnebres de la época son animadas por el mismo espíritu. Ya no elogian al difunto por su conocida renunciación a los vanos bienes mundanos, sino por haber alcanzado la riqueza por medio del trabajo y su diligencia y por el uso, digno de elogio, que hicieron de sus posesiones. Hemos visto ya de qué manera Bruni fue elogiado a su muerte por haber dejado una fortuna a su hijo a pesar de la pobreza de sus primeros años. Cuando Matteo Palmieri, el ciudadano más cercano a Bruni en cuanto a la forma de pensar y en sentimientos, murió en 1474, la imagen que esbozó de él Alamanno Rinuccini nos dio la medida de la pérdida de la influencia de la creencia en las bendiciones de la *paupertas*.

¹⁶ *Vita Boccaccii*, edición de A. Solerti, en *Le vite di Dante, Petrarca e Boccaccio scritte fino al sec. XVI, raccolte*, en la serie *Storia Letteraria d'Italia*, Milán, 1904, p. 689.

¹⁷ "Quivi dir contra si potrebbe, che alla vita umana non sieno necessarie tante cose, ch'è nel tempo di Cesare, di Afranio e di Petrejo sarebbe bastato alla assetata ossisa milizia avere avuto pure dell'acqua. Ma non era in quel luogo Republica dalla quale parliamo; anzi tradotto il pubblico vigore, ed in gran parte conferito nelle potenze particolari degl'Imperadori, non avvertenti del bene universale", Porcari, *Orazioni*, en *Prose del giov. Buonaccorso da Montemagno*, Bologna, 1874, adscrito erróneamente a Buonaccorso, p. 40 y ss.

¹⁸ *Ibid.*, p. 39 y ss.

Rinuccini nos dice que Palmieri, quien fue obligado a abrirse paso hacia arriba a partir de la pobreza, "se dio cuenta de lo mucho que las riquezas ayudan a llevar una vida cívica digna". En consecuencia, aumentó su pequeña herencia gracias a su continua diligencia que bastó no sólo para sus necesidades "sino para llevar una vida brillante, para alcanzar la fama y honores siempre crecientes [...], para sostener edificios magníficos en la ciudad y en el campo [...] y también instituciones en honor de Dios [pese a que], en otra forma, hizo de la frugalidad y la modestia su meta".¹⁹

Palmieri fue el florentino que llevó a su apogeo la corriente de pensamiento de Bruni sobre las *divitiae*. Esto sólo pudo haber sido hecho por un ciudadano que pasó su vida entregado a empresas mercantiles y a la administración de los asuntos públicos. Cuando en el decenio 1430-1440 Palmieri tomó a su cargo la adaptación del *De officiis* en su *Vita civile*, fue más allá de Cicerón en el reconocimiento de la riqueza.²⁰ Toda vez que si bien en su *De finibus* Cicerón se había inclinado hacia la doctrina aristotélica en favor de tener posesiones mundanas, en el *De officiis* no se había apartado de las enseñanzas estoicas de que sólo la vida "virtuosa" es "útil" y que, en consecuencia, los filósofos no deben dar a los bienes materiales un lugar conveniente dentro de la filosofía moral.²¹ Como un ciudadano verdadero de la Florencia del Quattrocento, puso como apéndice a su presentación de la filosofía cívica concerniente a lo ético —en clara oposición a la filosofía abstracta—²² un libro especial dedicado a "lo útil" en el que presenta un cuadro, a gran escala, de todos los valores públicos y privados que dieron su fuerza y esplendor a la vida en la Florencia del Renacimiento. Su descripción no trata sólo del matrimonio, la amistad y la salud, sino también de la importancia que tienen las adquisiciones económicas individuales; hace hincapié en las bendiciones de la comunidad, no sólo las de tener una localización geográfica favorable y una ciudadanía hábil en el manejo de las armas, sino también en las riquezas honradas poseídas por los ciudadanos y el esplendor de sus edificios públicos. Todo lo anterior es ex-

¹⁹ Puesto que Palmieri no había heredado una gran fortuna, "intelligeret autem quam multum ad vitam civilem cum dignitate peragendam divitiae conferrent, sua diligentia et honestis artibus ita rem auxit familiarem, ut non modo sumptibus necessariis abunde sufficeret, sed ad decus, ad gloriam, ad dignitatem augendam suppeditaret: quod in privatum usum magnificae in urbe et in agris extruções et rerum immortalis Dei cultui dicatarum amplitudo testatur, cum in reliqua vita frugalitatem et civilem modestiam sectaretur", Alamanno Rinuccini, *oratio in funere Matthaei Palmieri*, en F. Fossi, *Monumenta ad Alamanni Rinuccini vitam contexendam*, Florencia, 1791, p. 123.

²⁰ La fecha de publicación de la *Vita civile* de Palmeri en el capítulo vi, nota 13.

²¹ *De off.* II 3.9: III. 3.11.

²² *Vita civile* (edición autógrafa), ff. 26v y 74v-75r, en la edición crítica de 1982, pp. 63 y 151.

puesto con el mismo ingenuo deleite y autoconfianza que hemos visto en los discursos de Porcari.

Un ciudadano consciente de que ha recibido tales tesoros para hacer uso de ellos —escribió Palmieri— debe darse cuenta de que los seres humanos “no deben desdeñar la utilidad de sus propias ventajas”, que “es digno de culpa despreciar las cosas útiles que uno puede adquirir legalmente, y que tal desprecio no se halla de conformidad con la naturaleza de un hombre virtuoso”. Al igual que Bruni, Palmieri se refiere al *dictum* de Juvenal de que nadie que es obstaculizado por la pobreza en su hogar puede alcanzar la virtud fácilmente; al igual que Bruni, adoptó el principio aristotélico de que la verdadera alabanza de toda virtud debe ser descubierta en la acción. Puesto que para los hombres capaces (“valenti huomini”) la riqueza y la abundancia se convierten en instrumentos para el ejercicio de la virtud, se dice en la *Vita civile*, y hay numerosas virtudes que requieren de tal ayuda, sin ella los hombres permanecerían “débiles y fragmentados [*deboli et manche*] y no alcanzarían nunca la perfección”. El hombre caritativo y el patrono de las artes deben disponer de dinero para gastar; el hombre bien templado debe probarse a sí mismo de cara a las tentaciones; “aquel que pasa su vida en soledad y carece de experiencia y habilidad para manejar los asuntos importantes nunca será justo y valeroso al desempeñar un cargo público o al manejar los asuntos de la comunidad”. La idea del ciudadano virtuoso es elucidada en este fragmento con claridad total: el hombre está destinado a desempeñar hechos activos y todo lo que contribuye a aumentar su campo de acción debe ser considerado bueno.²³

Después de que Bruni revitalizó la ética cívica aristotélica junto con sus amigos, y una vez que ésta comenzó a perturbar los valores aceptados por los humanistas florentinos, quedó claro que Aristóteles no era el único escritor clásico que podía ser citado en apoyo de la rehabilitación de la posesión de los bienes mundanos y la actividad económica. León Battista Alberti, descendiente de una antigua familia florentina, quien había crecido en el exilio y se hallaba acostumbrado a una vida de privaciones, no estaba de acuerdo en compartir la orgullosa convicción de los ricos mercaderes de orillas del río Arno de que las grandes propiedades son una condición a cumplir para lograr el desarrollo total de una vida ética. Cuando, en forma temporal, regresó a la ciudad de sus antepasados, después de haber cumplido los treinta años de edad, no siguió el aristotelismo cívico de muchos de sus compatriotas; en su lugar halló

²³ “Justo nè forte non sarà mai chi in solitudine viverà, non experimentato nè exercitato in cose che importino, et in governi et facti appartenenti a più. La virtù non è mai perfecta dove ella non è richiesta. Non si conosce la fede in chi nulla è connesso, ma in chi sono credute le cose grandi”, *Vita civile*, edición autógrafa, f. 76r; en la edición crítica de 1982, en las pp. 153 y ss.

aliento en aquellos tratados estoicos de Séneca que a menudo habían ofrecido amparo en la desgracia a naturalezas fuertes y autosuficientes. Sin embargo, en su calidad de estoico —de hecho porque él era uno de ellos—, Alberti no desaprobó la transformación de valores, de amplios alcances, que había sido lograda por los ciudadanos florentinos. La independencia de la fortuna al estilo estoico por la que luchó este florentino del siglo xv ya no estaba mezclada con el desdén hacia el mundo y sus bienes; más bien retornaba al Séneca verdadero, quien no había prohibido la riqueza en la casa del hombre sabio, sino que sólo exigía que no fuera llevada a su corazón. Cuando Alberti consideró en su *Libri della famiglia* (de mediados del decenio 1430-1440) que la riqueza no conlleva servidumbre sino libertad interior y alegría a una mente noble, estaba volviendo a despertar el espíritu verdadero de Séneca más que imitándolo superficialmente. La virtud —sostuvo— requiere de posesiones materiales a fin de parecer bella y digna; la riqueza constituye una fuente de fama y prestigio debido a que hace posible el logro de cosas grandes y nobles. "En consecuencia, no despreciaremos las riquezas, pero [debemos] mantener el dominio sobre nuestros deseos cuando vivimos entre grandes riquezas y en lo superfluo." Junto a las creencias aristotélicas, la fe de Séneca en la capacidad del hombre sabio para sobrellevar tanto la fortuna como la desgracia sin sucumbir a las tentaciones de la riqueza triunfó en algunas mentes florentinas del Quattrocento sobre la inclinación a temer las tentaciones mundanas.

Contraparte de esta reanimación del verdadero Séneca premedieval fue el redescubrimiento del *Oeconomicus* de Jenofonte, que es, de entre todas las obras clásicas, probablemente la dispuesta de manera más favorable a la adquisición económica y la más cercana al espíritu capitalista. De igual modo, su influencia se inicia con Alberti. No había sido conocido en Italia hasta que Aurispa trajo consigo el original griego en 1427 a su regreso de Bizancio.²⁴ Hacia mediados del siglo, el libro fue traducido al latín por Biraghi, un milanés, y dedicado al papa Nicolás V.²⁵ A partir de entonces, la obra de Jenofonte favoreció la actitud positiva del Renacimiento hacia los bienes materiales y su adquisición mediante el talento, en la misma forma que la *Economía* pseudoaristotélica, revelada en forma reciente por Brunio a sus contemporáneos, comenzó a influir el pensamiento desde decenios anteriores.²⁶

²⁴ R. Sabbadini en la revista *Historia* I, parte 2, 1927, p. 77 y ss. En 1427, Aurispa trajo consigo de Bizancio todas las obras de Jenofonte, "omnia quicquid scripsit".

²⁵ Cod. Laur. Stroz. LI (véase A. M. Bandini, *Catal. Codd. lat.*, suppl. 2, p. 388), probablemente se trata de la copia dedicada al papa Nicolás V y, en consecuencia, debe atribuirse al período de su pontificado (1447-1455).

²⁶ Véase W. Sombart, *Der Bourgeois*, Berlín y Leipzig, 1913. Sin embargo, Sombart no menciona que el *Oeconomicus* de Jenofonte no pudo tener influencia sino hasta después

II

La familiaridad con estos cambios florentinos de principios del siglo xv nos proporciona una plataforma desde la cual podemos observar el progreso de los nuevos valores a través de toda la península.

En la misma Florencia, el aristotelismo fundado por Bruni se encontraba ya tan firmemente enraizado que sus ideas cívicas básicas continuaron vigentes durante la época del neoplatonismo florentino, si no en el pensamiento de Ficino, el filósofo principal, sí en los grupos cívicos que propagaron su platonismo. El libro segundo de las *Disputas camaldulenses* de Cristóforo Landino constituye un ejemplo de lo anterior, y el tratado olvidado de Giovanni Nesi *De moribus (sobre las costumbres)*, dedicado a Pietro di Lorenzo de Médicis en 1483, demuestra, de forma convincente, que la victoria del platonismo religioso no significa que Aristóteles fuera un aliado olvidado de los ciudadanos en contra de la existencia estoica en favor de la pobreza. Aunque pudiera ser cierto —afirma Nesi apoyando las convicciones de principios del siglo xv— que la indigencia, la enfermedad y la desgracia no pueden abatir el espíritu de un filósofo verdadero, aquel que deduce de esto que la virtud por sí sola crea la felicidad de hecho se halla atrapado en las “cadenas” del dogma estoico. “Cualquiera que emplea su vida en administrar el Estado y en las labores cívicas” preferirá seguir a Aristóteles sabiendo que la felicidad cívica se mantiene “incompleta y fragmentada” (*imminuta et manca*) sin la posesión de bienes materiales y de honores públicos. Debe aceptar que las “acciones virtuosas de las cuales depende la felicidad son estorbadas por la falta de tales bienes”. “Civilis felicitas” no brota de la pobreza, sostiene Nesi, sino en forma de “cumulata complexio omnium bonorum”.²⁷

Estas ideas florentinas desempeñaron el papel principal en el desarrollo del pensamiento en toda Italia. Después de que surgió en Floren-

de 1427, i.e., diez años después de que el camino había sido preparado por la traducción de Bruni de, y sus comentarios sobre, la *Economía* pseudoaristotélica. En lo que toca al uso que hizo Alberti del *Oeconomicus* de Jenofonte, véase G. S. Scipioni, *L. B. Alberti e Agnolo Pandolfini*, Ancono, 1882, p. 38 y ss. La réplica que hizo Max Weber a Sombart diciéndole que Alberti no conocía el libro de Jenofonte resulta, en consecuencia, falsa (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Tubinga, 1920], vol. 1, p. 39). Versión en castellano, *El burgués*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

²⁷ “Verum licet sola virtus beatam pariat vitam, ea tamen minime contentus est qui in rei publicae administratione civiumque societate versatur, nisi his, quae vel a Peripateticis bona vel a Stoicis praecipua sive producta [las cursivas han sido añadidas] dicuntur, satia abundet [...]. Licet Stoici severi hi quidem, sed suae disciplinae vinculis astricti, eum qui virtute praeditus sit beatum velint [...] nobis civilem praesertim vitam degentibus in clementiori Peripateticorum schola deambulandum est potius, quam in porticu Stoicorum more considendum [...] Adesse igitur oportet corporis externaque bona [...] ne actiones virtutis, in quibus felicitas collocatur, illorum indigentia impediatur. Ex quo col-

cia el aristotelismo cívico, esta nueva actitud se extendió paulatinamente a otros centros del humanismo, aunque en ninguna parte fue tan pura y fresca como en la Florencia de los días de Bruni, Palmieri y Porcari. Entre los humanistas de las cortes principescas y las cancillerías, el espíritu florentino perdió algo de su preeminencia y fue obligado a compartir su dominio con otras influencias, lo que es también cierto con respecto a la influencia florentina en la arquitectura, la plástica y las artes pictóricas en el resto de Italia. De manera particular, el orgullo de adquirir algo por medio del esfuerzo propio, que constituía el antecedente de la defensa cívica de las cosas buenas de la vida, faltaba en el caso de los cortesanos y los *literati* humanistas. Así, el torcer la esquina del siglo con frecuencia no fomentó en ellos nada sino la voluntad descarada hacia un disfrute inescrupuloso de la vida, tan fuertemente subrayado en muchas descripciones modernas del Quattrocento italiano. El diálogo de Lorenzo de Valla, *De voluptate*, es un ejemplo de esta tendencia. Sin embargo, el epicureísmo no se hizo predominante en el Renacimiento. La influencia persistente de la ciudadanía italiana, por sí sola, lo habría evitado. No fue Epicuro sino Aristóteles, en su nueva interpretación del siglo xv, quien determinó el clima intelectual del Renacimiento lozano.²⁸

La actitud de los humanistas cortesanos hacia el punto de vista del aristotelismo cívico puede ser estudiada, en uno de sus estadios iniciales, en Milán, donde Pier Candido Decembrio, el humanista milanés más eminente de principios del siglo xv, protestó, de manera tan vehemente como lo hicieron los florentinos, en contra de la visión de la vida sostenida en la época de Petrarca. Decembrio, como hijo de una época nueva, no podía ya comprender cómo el ideal estoico de la independencia e indiferencia a las necesidades materiales del *sage* pudo alguna vez haber movido el corazón de los hombres puesto que no era posible a filosofía alguna desechar la verdadera necesidad humana de contar con bienes y propiedades. Mucho puede decirse en contra del consuelo ofrecido por

ligitur, ut civilis felicitas sit omnium bonorum cumulata complexio", Giovanni Nesi, *De moribus dialogi quattuor*, en Cod. Laur. lat. plut. 77, cod. 24, copia dedicatória, ff. 17-18. Entre, y posteriormente a estas expresiones, se dan algunas prevenciones, verdaderamente impresionantes, en contra de exagerar el valor de la *bona*, haciéndose referencia a una doctrina platónica que debe ser entendida en sentido religioso; mas confróntense de nuevo los ff. 25v y ss: la enfermedad, la pobreza y la desgracia no derrotan al hombre sabio, mas para "nobis ipsis qui ad civilem felicitatem aspirare oportere diximus" la completa "felicitas" no es posible contar con los dones de la fortuna.

²⁸ Una lectura atenta de las dos mejores valoraciones del epicureísmo del Renacimiento temprano —Giuseppe Saitta, "La rivendicazione d'Epicuro nell'umanesimo", en su *Filosofia italiana e umanesimo*, Venecia, 1928, y Eugenio Garin, "Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento", en su *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florencia, 1961 —bastará para recordar al lector la comparativamente limitada influencia de Epicuro en el Quattrocento italiano.

Petrarca en su *De remediis utriusque fortunae*, se lamenta Decembrio en una carta particular. "La pobreza no puede ser eliminada a través de las palabras", no más que lo puedan ser otros males y sufrimientos; las palabras son "vacuas".

El estómago, como Anneo [Séneca] dice, no oye las palabras, incluso cuando aparentan ser la verdad; el estómago ordena y manda y debe ser obedecido. ¿Piensas acaso que puedes alimentar con palabras a tus hijos y dar la dote matrimonial de tus hijas ofreciendo castillos en el aire? Las propiedades son poderosas. Los ejemplos tomados de los libros no siempre nos consuelan. El cuerpo necesita dinero, día y noche [como el escritor satírico nos lo dice], y no frases altisonantes y pesadas.²⁹

En tanto que los maestros y secretarios itinerantes del siglo XIV se resignaron al destino que, en forma extrema, los excluía de las cosas buenas de la vida, haciendo de la pobreza su "huésped gentil" de acuerdo con la doctrina estoica, Decembrio, el humanista del siglo XV, no muestra sino su desprecio hacia tal autoengaño. En un tratado especial se opone al principio de Lombardo della Seta sobre la indiferencia del sabio hacia los bienes materiales con el aserto nuevo de que no existe felicidad en la vida si no se tienen propiedades. Y, sin embargo, a diferencia de los ciudadanos humanistas florentinos, el autor milanés no aprecia en forma alguna los bienes materiales alcanzados mediante la actividad del hombre en la industria y el comercio. Este humanista-secretario, que encontró su medio de vida al servicio de los Visconti, despreció todos los nexos profesionales y sociales con el ámbito cívico. Es cierto que la felicidad más serena se halla ligada a la prosperidad material, razonó en contra de Lombardo. Mas Decembrio no supo cómo alcanzar esta meta y de este modo se resignó a dar el título *De vitae ignorantia* al tratado en el que reconoce el abismo que existe entre su deseo de riquezas y la pobreza inevitable de alguien que desprecia la usura y los lazos sociales y puede imaginar sólo casarse con una persona rica como último recurso.³⁰

En general, y especialmente en la segunda mitad del siglo, un humanista que viviera en un principado del Quattrocento podría aspirar a

²⁹ "O quam multa adversum [i.e. el *De remediis* de Petrarca] dici poterant. Non levatur verbis egestas, dolor, exilium, infamia et plurima que in dies patiuntur homines. He nuge sunt, et quamquam veritatis specimen pre se ferant, venter tamen, ut Anneus inquit, verba non audit, poscit, appellat, dandum est. Tu filios verbis pascere, tu filias delinimentis nubere existimas? Multum fortuna potest. Non exemplis et litteris semper consolamur. Nummis nocte dieque corpus eget, ut Satyricus inquit, non sonantibus seriisque sententiis", P. Candidus [Decembrius] Bartholomeo Facino, en Cod. Ambros. I, p. 235, inf., f. 126 r.

³⁰ Pier Candido Decembrio, *De vitae ignorantia*, edición de E. Ditt, en *Memorie del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 24, 1931, pp. 99-106. Véase el análisis de Ditt en las pp. 36 y ss.

obtener la ayuda necesaria a través del patronazgo del príncipe, y el nuevo aristotelismo prestó a los humanistas el servicio de justificar su exigencia de tal ayuda. De este modo, una dedicatoria al marqués Ercole d'Este hecha por Pandolfo Collenuccio —quien ofreció sus servicios a muchos príncipes italianos en la segunda mitad del siglo— incluye la declaración de que el oro, no menos que el saber, constituye un "instrumento" indispensable para alcanzar la felicidad y que si el hombre, necesariamente, debe rendirse a esta coerción, resulta "apenas equitativo que aquellos que están dotados de poder deban ayudar a la virtud cuando ésta ha sido abandonada por la buena fortuna".³¹

En la misma época en que vivió Collenuccio, el cortesano napolitano Giovano Pontano escribió las importantes obras que desempeñaron un papel prominente en la tarea de preservar el aristotelismo del siglo xv para épocas posteriores. En algunos de los escritos de este humanista cortesano, prescripciones cuidadosamente pensadas han remplazado el fervoroso partidismo de los ciudadanos florentinos en favor de la vida política activa. En otros de sus escritos, la existencia contemplativa del hombre estudioso vuelve por sus fueros. Una vida dedicada a "*rerum naturae causis cognoscendis divinisque contemplandis*" no resultaría muy apoyada por los ricos, observa Pontano, pero reconoce el valor de la riqueza en la vida pública. En armonía con los florentinos, siente que la filosofía estoica de la pobreza distorsiona el cuadro verdadero. Cualquiera que elogia la pobreza de Fabrizio y de Valerio Publicola, advierte, cierra sus ojos al hecho de que estos ciudadanos de la temprana Roma fueron descendientes de familias nobles, que recibieron su educación en la ciudad más grande del mundo, desempeñaron altos cargos en forma temporal y, de este modo, llevaron una vida dependiente, en forma indirecta, del medio más rico posible, pleno de bienes mundanos, a pesar de su renuncia personal a la riqueza.³² Sin embargo, Pontano no comparte la creencia ciudadana en la dignidad del lucro económico. Ser consejero en las cortes principescas —aquel que mediante la ambición política se ha elevado sobre aquellos que amasan bienes a través del comercio, y que prefiere ganar más de la magnificencia de un príncipe que de los comunes esfuerzos comerciales— continuó siendo la norma a seguir por Pon-

³¹ *Misopenes*, dedicado a Ercole d'Este, en el vol. 2 de *Opere* de Pandolfo Collenuccio, de Scrittori d'Italia, Bari, 1929.

³² "Ita quidem sentiendum est, civilem felicitatem sine bonis externis nequaquam posse perfici. Nam si Fabritius, si Publicola Valerius, si alii non pauci rem familiarem vel admodum exilem habuere, adeoque angustam, ut neque liberalitate neque magnificentia illustrare eam possent, tamen et nobiles nati sunt et in urbe clarissima educati et summis etiam functi magistratibus, quae quidem inter externa numerantur bona suntque fortunae ipsi subiecta...", Gioviano Pontano, *De fortuna*, libro I, en *Opera*, Venecia, 1518, vol. I, ff. 284v-285r.

tano. El cortesano y estudioso napolitano advierte a su príncipe que no permita ser mancillado por el bajo espíritu comercial de los ciudadanos.³³

Medio siglo después de Pontano, el filósofo Agostino Nifo, que disfrutó de gran reputación en Italia a principios del siglo XVI, llevó este punto de vista a su conclusión lógica. Habiéndose convertido en seguidor de Aristóteles en la atmósfera universitaria de Padua, Nifo, igual que antes Pontano, se halló en su elemento propio en las cortes del sur de Italia —con el príncipe de Salerno y, por un tiempo, como profesor de la Universidad de Nápoles. En un tratado sobre las riquezas, publicado en 1531 y titulado *De divitiis*, combina los atributos del estudioso y el cortesano al declarar que, aunque la *vita civilis* requiere de bienes materiales, la única riqueza inofensiva es aquella que no se halla corrompida por el sudor del trabajo en busca de provecho. La nobleza del trabajo intelectual se destruye, dice Nifo, tan pronto como el arte y la habilidad son mal empleados con el fin de ganar dinero. Cualquiera que no posea bienes heredados, que los pierda y se vea obligado a hacer fortuna de nuevo, queda excluido de la nobleza y se ve forzado a manchar su vida con cosas bajas. Cuando la riqueza es heredada se olvida su origen, y una larga sobrevivencia de la riqueza constituye, por lo general, un signo de que su origen no pudo haber sido corrupto, puesto que los bienes mal adquiridos no medran por mucho tiempo. Resulta tolerable aceptar como norma la máxima de Aristóteles —tomada de su *Retórica*— de que los nuevos ricos tienen, por regla general, menos valor que los poseedores de riquezas antiguas.³⁴ Esta adaptación del reconocimiento que hizo Aristóteles sobre poseer antepasados y riquezas como base de la nobleza mantiene su influencia sobre la sociedad cortesana de finales del Renacimiento, tras de que los ciudadanos del siglo XV descubrieron la justificación del lucro económico en el razonamiento aristotélico que se empleó para rebatir la concepción estoica y ascética de la vida.

La Curia papal de Roma desempeñó un papel único en el largo proceso de convergencia entre el espíritu cívico y el punto de vista de los *literati* humanistas de los Estados monárquicos. En la Curia, donde numerosos florentinos trabajaban como secretarios o desempeñando otros cargos, sus ideas tuvieron un mejor campo de propagación que en cualquier otro lugar. Por otra parte, el medio ambiente romano no carecía de influencia en las ideas emergentes. En Roma había una tradición

³³ *Ibid.*, *De liberalitate*, ff. 116 y ss. Véase Engel-Jánosi, *Soziale Probleme der Renaissance*, Stuttgart, 1924, p. 108 y ss., y A. von Martin, *Soziologie der Renaissance*, Stuttgart, 1932, p. 104 y ss.

³⁴ "Qui pro laboribus mercedem accipit, mercenarius est et sordidus et vilis et servilis." "... sordities, sine que nemo quaestus est consecuturus." "[Divitiae] diu servatae nihil sordidi habent; novae [...] semper nonnihil mercenarii atque sordidi habere censentur", *De divitiis*, en Nifo, *Opuscula moralia et politica*, París, 1645, vol. 1, pp. 92 y ss, 100.

histórica poderosa, el recuerdo de un pasado clásico, y de uno religioso, que era lo suficientemente poderoso como para inducir, incluso entre los secretarios florentinos, una visión del mundo diferente de aquella con que habían sido provistos a orillas del Arno. Debe añadirse a esto el internacionalismo de la Curia; en este punto convergían casi todas las corrientes de pensamiento italianas, recopiladas y mezcladas con las de otras naciones europeas. Más de un florentino se vio, de este modo, rodeado por puntos de vista más amplios y aprendió a ver más allá de los límites estrechos de su propio mundo. Lo que la mente florentina perdió en fuerza y uniformidad en territorio romano lo recuperó al contacto con las fuerzas que se hallaban vivas en la Iglesia y en los movimientos humanistas fuera de Florencia.

La misma atmósfera de la Curia puede explicar el intento hecho por Lapo da Castiglionchio el Joven de atacar, con ayuda de las herramientas forjadas en Florencia, la antigua oposición franciscana a la creciente tendencia hacia la mundanidad que se daba dentro del pontificado. Lapo, descendiente de una de las más antiguas familias patricias de Florencia y miembro de los grupos que se formaron alrededor de Bruni y Manetti,³⁵ se puso con el tiempo al servicio de numerosos cardenales de la Curia y, en 1438 (durante el Concilio de Ferrara), se inspiró para describir en un diálogo las ventajas que podía ofrecer al humanista la vida en la Curia, con mil oportunidades de disfrutar y sacar provecho. El libro justifica este tipo de vida con razonamientos supuestamente reveladores, aunque quizá irónicos, y exhibe la falacia que constituyó la exigencia de pobreza que hicieron los religiosos en épocas pasadas; asegura que el papa y la Curia no sólo se hallan plenamente justificados en su posesión de riquezas, sino que además están obligados a tenerlas.³⁶ El primer obstáculo a este razonamiento que Lapo procura eliminar es el de la psicología estoica tradicional sobre la codicia, y la refuta describiendo al criminal movido al crimen por la necesidad. Las consecuencias de la riqueza, en

³⁵ Vespasiano da Bisticci, *Vite de uomini illustri*, edición de Frati, Bologna, 1892, vol. 2, p. 229, afirma con respecto a la juventud de Lapo en Florencia: Lapo "fu assai noto a messer Lionardo d'Arezzo e a messer Gianozzo Manetti". Contamos ahora con un recuento muy completo sobre la difícil vida de Lapo Castiglionchio (en Florencia tras el ascenso de Cosme de Médicis, así como en la Curia) y de sus muy escasos trabajos humanistas, que en su mayoría son traducciones del griego, a través de Riccardo Fubini, en el vol. 21 del *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1979.

³⁶ Lapo da Castiglionchio, *De curiae romanae commodis*, edición de R. Scholz, 1913-1914, de acuerdo con el Cod. Vat. lat. 939, el único manuscrito conocido por Scholz, en *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 16. Puede encontrarse un buen análisis del tratado de Scholz en *Archiv für Kulturgeschichte* 10, 1913, p. 399 y ss. Utilizo la edición autógrafa del Cod. Magb. XXIII, p. 126, que difiere de la versión de Scholz sólo en puntos sin importancia. La existencia de otra copia en el Cod. Paris 1616 (véase *Catalogus codd. MSS. Bibliothecae Regiae*, París, 1744, III, p. 159) muestra que el tratado no pasó del todo desapercibido.

caso de caer éstas en manos indignas, son sólo la holgazanería, la lujuria o la corrupción, sigue su razonamiento; mas la pobreza y las privaciones fácilmente llevan a los hombres al robo, la traición y al asesinato, dando por resultado pecados mucho más graves. Lo anterior demuestra que uno de nuestros deberes más importantes es luchar por obtener riquezas suficientes.³⁷ El siguiente problema al que se enfrentó Lapo fue la exigencia franciscana de pobreza que, en esencia, ha sido un llamado al regreso a la pobreza evangélica del tiempo de los apóstoles. La respuesta de Lapo es que existen diferencias históricas entre los primeros tiempos cristianos y la época contemporánea. A principios del cristianismo, dice, el mundo se hallaba sobresaturado de riquezas, y muchos filósofos reaccionaron despreciando lo mundano, así como muchos profetas predicaron la frugalidad. De no haber tomado Cristo la causa de la pobreza, no se hubiera ganado al pueblo para su religión; de no haber puesto un ejemplo de pobreza estricta mediante su conducta, podría haber sido acusado de estar a sueldo de los ricos y los poderosos. Pero desde entonces los tiempos han cambiado: si ahora el papa siguiera el ejemplo de Cristo y caminara a pie o montara sobre un asno, les parecería ridículo a sus contemporáneos. Una vez que el cristianismo quedó firmemente fijado en los corazones humanos, quedó también destinado a rodearse de esplendor externo con el fin de agradar a la vista. La cristiandad no debe ser menos atractiva (mediante la magnificencia real de sus sacerdotes e iglesias) de lo que las religiones de los persas, los egipcios, los asirios e incluso los hebreos fueron en tiempos anteriores. No debe haber pobreza apostólica sino que el modelo debe ser la antigua costumbre de decorar los ídolos con oro. Aunque la palabra de Cristo parece exigir la pobreza papal, es posible interpretarla como un llamado a liberarnos de la codicia (el vicio de los ricos) y, asimismo, como el deseo de que los papas se complazcan en hacer el bien y en gastar libremente, en ser los representantes verdaderos de la *liberalitas*.³⁸

Fue sólo el contacto del espíritu florentino con el mundo de la Curia el que pudo haber traído a la existencia tales pensamientos. Este humanista joven y audaz, educado dentro de la esfera de influencia de Bruni, aprendió en el servicio papal a contemplar el gran problema de su tiempo desde el punto de vista de la Curia romana y lo hizo con la enérgica sinceridad de un florentino. Sin embargo, su atrevido y juvenil desafío no tuvo efecto alguno en el desarrollo del humanismo dentro de la Curia. El punto de vista opuesto, el antiguo ideal de la pobreza, era por lo común tan fuerte en este mundo monacal que las ideas florentinas simplemente no podían dejarlo de lado y fueron obligadas a buscar un acomodo

³⁷ Ff. 87r-v; en el texto de Scholz, pp. 145-146.

³⁸ Ff. 88r-91v; Scholz, pp. 147-151.

do. El estoicismo sobrevivió dondequiera que los autores y estudiosos humanistas vivieron sus vidas sin entrar en contacto intelectual cercano con la sociedad cívica o cortesana del Renacimiento. A estos escritores, el mundo internacional de la Curia les presentaba condiciones favorables, muy semejantes a las de una metrópoli moderna, y por tal razón varios de los grandes humanistas se sentían felices por vivir en Roma. Dentro de la atmósfera de la Curia, en forma más directa que en cualquier otro sitio, la filosofía de la vida cívica era puesta, cara a cara, con la del ideal estoico del *sage* independiente. Y nuevamente fue un florentino, Poggio Bracciolini, el que en este ambiente romano puso de manifiesto más claramente el contraste: redactó la disputa entre la *vita civilis* y la *paupertas* estoica en la forma literaria en que fue conservada para los futuros lectores.

Poggio desempeñó un papel en la propagación del humanismo del Quattrocento entre la gente educada de Europa, quizás más que cualquier otro humanista; sin embargo, no tuvo un intelecto muy original. Su importancia recae en haber comprendido cómo combinar —a menudo en forma desarticulada y poco consistente, pero siempre con franqueza y fuerza— la herencia de su Toscana nativa con las ideas que brotaban de la Curia. Esto lo convirtió en un inspirado reportero de las ideas y movimientos que se generaban a su alrededor. En su calidad de humanista florentino se autodenominó *Poggius Florentinus*; y defendió el punto de vista de los ciudadanos de Florencia en gran número de polémicas literarias y fue su talentosa pluma la que dio con frecuencia el sello literario más efectivo a estas controversias. Aunque elogió a Petrarca, el ermitaño de Vaucluse, por su “noble” desprecio a la lucha cívica por obtener propiedades y honores políticos,³⁹ también llamó a la Curia romana su “civilis patria” a la cual, por su forma de vida, prefería mayormente que a Florencia, su “naturalis patria”, a causa del libertinaje que en ésta encontró. Cuando el cargo de canciller florentino recayó sobre él, a la muerte de Bruni, se vio incapaz de resistir por mucho tiempo esta carga o la compulsión que ejercía sobre él la vida en los círculos cívicos.

Este alegre hijo del Quattrocento, que encontró inspiración para su lasciva *Facetiae* en la “cámara de las mentiras”, como llamaba al locutorio de los secretarios papales, buscó primeramente en la Curia sólo la libertad para disfrutar la vida. No deseaba llevar la vida estricta de un *sage* estoico, afirmó, porque no era un “cubo de madera”; había crecido intelectualmente en la Curia romana, donde la gente sabía cómo apreciar la *voluptas* con los epícureos y los bienes mundanos con los peripatéticos.⁴⁰ En ocasiones señalaba a la *mediocritas* peripatética en el

³⁹ Poggio, *Epistolae*, edición de Tonelli, vol. 3, pp. 219 y ss y 255 y ss; vol. 1, pp. 129-135.

⁴⁰ *Ibid.*, vol. 3, p. 270 y ss.

disfrute de la riqueza como el verdadero término medio entre la frivolidad epicúrea y el rigor estoico.⁴¹ Mas en su calidad de escritor era lo suficientemente florentino como para no confundir este aristotelismo semiepicúreo con la rehabilitación moral (deseada por los ciudadanos florentinos) de los bienes mundanos como ayuda indispensable a las virtudes de la vida política activa; era lo suficientemente florentino como para darse cuenta de que la amenaza verdadera al modelo de la pobreza del hombre sabio e independiente (que reverenciaba en Petrarca) no era la ligereza epicúrea sino el punto de vista cívico de la vida. Era con el ideal cívico con el cual las enseñanzas estoicas debían cruzar espadas. Esto se da en el diálogo *De nobilitate*, de 1440, en el que Poggio revive el viejo problema humanista con respecto a la parte que las *divitiae* desempeñan en la verdadera *nobilitas* —el problema presentado a la vida intelectual del Renacimiento por Dante.⁴²

El punto de partida de Poggio lo constituye la observación de que todas las naciones, e incluso los diversos pueblos regados por toda Italia, tenían opiniones contrastantes con relación a la nobleza. Esta disparidad de opiniones ¿no apoyaba la pretensión estoica de que la nobleza no debe ser dependiente de costumbres y usos cambiantes, de que la verdadera *nobilitas* no es sino la verdadera virtud? El diálogo, en consecuencia, impugna la fórmula aristotélica —de la manera como Dante había impugnado la definición adscrita a Federico II— de que la *nobilitas* verdadera resulta de una combinación de virtud y de la riqueza heredada tras varias generaciones.⁴³ Más aún, la disputa expone como evidencia (como lo hizo Dante) el orgullo del individuo autosuficiente: ¿una nobleza atada a las propiedades y los bienes mundanos no se haría dependiente de los caprichos engañosos de la fortuna inconstante? ¿La capacidad de legar la nobleza a nuestra propia progenie no dependería del incierto azar de que uno pueda transmitir también tesoros mundanos? Y, la riqueza, que Aristóteles considera una de las condiciones de la nobleza, ¿no enseñaría a los nobles a ser arrogantes y a codiciar el disfrute privando así a la nobleza de lo que constituye su segunda condición, la virtud? Pero el lado cívico del alegato de Poggio contradiría estos desafíos estoicos: Aristóteles se halla, sin embargo, en lo cierto cuando sostiene la “necesidad de contar con una fortuna” (*necessarias esse fortunas*) porque

⁴¹ “Epicurei dissoluti sunt nimis: Stoici severiores: mediocritatem Peripatetici servant, admittunt divitias, dignitates non aspernantur: hos censeo amplectandos”, *ibid.*, vol. 2, p. 124.

⁴² El texto de *De nobilitate* se encuentra en Poggio, *Opera omnia*, Basilea, Henricpetri, 1538 —la *Opera* fue reimpressa en edición facsímil por Riccardo Fubini en Turín en 1964—; contiene numerosos errores como lo he comprobado comparándolo con el Cod. Laur. lat. plut. 47 cod. 19 (llamado “Liber Poggi secretarii Apost.”), y el Cod. Vat. Urb. lat. 224.

⁴³ *De nobilitate*, Basilea, 1538, p. 74.

piensa sobre las virtudes "in quibus civilis vita versatur". En este mundo cívico, los dones de la fortuna tienen el poder de transformarse en un "instrumento necesario" para el hombre moral al conducirlo, como de hecho lo hacen, a un "campo de batalla [...]" en el cual las virtudes pueden distinguirse a sí mismas (*velut in aciem educere, in qua elucescere virtutes queant*). En este caso la riqueza puede servir al hombre que desea ayudar a sus amigos; puede ayudar también a la liberalidad y a la defensa del país propio. Si los hombres se hallan privados de la ayuda que les proporcionan las propiedades, todas las virtudes de la *civilis vita* se hallarán truncadas y debilitadas (*mancae et debiles*) —Bruni y Palmieri expusieron lo anterior en casi los mismos términos— y no podrán cumplir con su tarea de conducir a los hombres a la acción. "Después de todo, ¿en qué me ayuda, en el mantenimiento de mi vida diaria, el don ofrecido por los estoicos: esto es, hallarse uno atado a un estado de ánimo y no al trabajo de uno?"⁴⁴

Estos razonamientos son ofrecidos en el diálogo por Lorenzo de Médicis, el hermano de Cosme. Su opositor estoico sólo puede responder, incluso con mayor firmeza, que la *virtus* y la *nobilitas*, como él las percibe, deben alejarse de la vida activa que es inseparable de los dones transitorios de la fortuna. De la misma manera que Platón, los estoicos, Cicerón y Séneca están de acuerdo, sólo los hombres sabios —los filósofos— son verdaderamente nobles ("solos sapientes nobiles esse"). Cleanto, que regaba su propio jardín, y el cínico Demetrio, que dormía sobre paja, fueron "más nobles" que Pericles y Temístocles, "quienes resultaron ennoblecidos por el esplendor y el señorío de su ciudad de origen más que por sus virtudes"; ya que estos hombres de Estado se vieron obligados a permitir a sus compañeros, a los soldados y a su buena suerte que los ayudaran a hacer notable su *virtus*, en tanto que el filósofo depende sólo de su propia fuerza. De este modo se abre más la brecha entre el mundo cívico y la independencia y autosuficiencia del *sage* estoico.⁴⁵ La *virtus*, contesta Lorenzo de Médicis, es ciertamente también poseída por el filósofo que pasa su vida "felizmente en su biblioteca" o que vive en la temperancia, santa y sabiamente, "escondido en una pequeña casa campestre", y cuyo nombre es desconocido para sus prójimos. Pero esta "virtud estoica" del sabio que vive sólo para sí mismo, la cual permanece "desnuda" y "trunca" (*nuda y egens*), "no se filtra a la comunidad cívica sino que aparece yerma y semejante a la de un eremita".

⁴⁴ "Quid enim mihi ad vitae communis sustentaculum praesidii prodest Stoicorum liberalitas, in ipso animi affectu, non opere collocata?", *ibid.*, pp. 77-78. De acuerdo con los manuscritos citados, "prodest" y "collocata" deberían sustituir "affert" y "locantur" en la edición de 1538.

⁴⁵ Pericles y Temístocles "magis patriae decus et imperium quam sua virtus nobilitavit...", *ibid.*, pp. 78-80; en la edición de 1538, se pone "claritas" en lugar de "decus".

Incluso una virtud que no admite la superioridad de la vida cívica necesaria, sin embargo, de protección y ayuda, de propiedades y de un solar nativo así como de muchas otras cosas "regidas por la fortuna". Si deseáis hacer a un lado todo esto, dice Lorenzo, "vuestra virtud ciertamente será fría, solitaria y pobre y no ascenderá a la sociedad humana ni será útil a la comunidad".⁴⁶

El estoico se opone a esta insistencia cívica en lograr hazañas públicas y en obtener bienes mundanos con la justificable objeción de que el trabajo creador de un filósofo en su estudio pacífico puede ser tan útil, y aún más, a la humanidad que las actividades del hombre de Estado o del guerrero.⁴⁷ Pero las experiencias de los ciudadanos no quedan rechazadas por estos razonamientos, aunque el estoico Poggio tiene la última palabra y termina en forma impresionante, encomiando como la más alta virtud aquella que depende sólo de sí misma y que no necesita ayuda del mundo exterior. La conclusión, sin embargo, continúa siendo —como el mismo Poggio lo desea— que la vida se ha enriquecido y que deben ser reconocidas *dos* formas de *nobilitas* auténticas.⁴⁸ Aunque Poggio puede en forma personal situar la *nobilissima* virtud del filósofo, que es autosuficiente, sobre la virtud *nobilis* del ciudadano,⁴⁹ la pobreza estoica y la autosuficiencia no son ya el único componente de la filosofía del humanismo. Como lo enuncia Poggio al final de su obra, "sólo los más perspicaces pueden juzgar la opinión de cuál es más válida. Cada uno es libre de pensar como le guste".⁵⁰

Los grandes estudiosos humanistas del Renacimiento, que ha alcanzado ya su madurez, no iban a abandonar este legado aunque, en ocasiones, se sintieran inclinados a defender la vida contemplativa en un tiempo en que la esfera de acción de la filosofía se estaba expandiendo nuevamente. Para ellos el problema no radicaba ya en el posible valor

⁴⁶ "Quibus si privata erit vita mortalium, aliebit profecto virtus vestra velut sola atque egeas, neque in hominum coetum et communem usum prodibit", *ibid.*, pp. 81-82; en la edición de 1538 se añade erróneamente la palabra "et" entre "profecto" y "virtus".

⁴⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁸ No desca negar que "civem egregium in sua civitate honoribus et dignitate praeditum, si idem fuerit servator honesti, nobilem esse", lo cual se dice claramente; pero "illum adiungam qui procul a rei publicae negotiis virtuti deditus sibi vacat et bonae menti", *ibid.*, p. 82.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ "Liberum est omnibus sentire quod velint." Que esta frase, en la que se aboga por la libertad de tener una opinión propia, no es sólo retórica se hace evidente cuando este fin se compara con el del diálogo *De avaritia*, en el que Poggio, lejos de mostrar igual tolerancia, demuestra que sabe cómo transmitir la intención de tomar partido —en este caso condenando la *avaritia* a pesar del hecho, como dice, de que es defendida por algunos. Sobre la meta que se fijó Poggio cuando escribió el final de *De avaritia*, véase H. M. Goldbrunner, "Poggio's Dialog über die Habsucht", en *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 59, 1979, en especial las pp. 448 y ss.

moral de la vida activa y sus bienes concomitantes, sino en descubrir qué fue lo que permitió a la vida contemplativa del filósofo alcanzar el mismo valor que la vida activa, aunque la primera no incluía la riqueza y, en consecuencia, ofrecía poca oportunidad de lograr grandes hazañas. Pontano, que como hemos descubierto se contaba entre los autores más ampliamente leídos sobre los temas de ética y moral en el humanismo tardío, consideraba ya el retiro a la vida contemplativa no más que como una senda especial seguida por aquellos que dedicaban su vida a aprender y a la investigación de la *res naturae*; e incluso entre los florentinos devotos de Platón, la doctrina aristotélica sobre el valor que tenía poseer grandes propiedades para realizar las actividades de los hombres en la vida cívica jamás se extinguió. La postura que caracterizó los principios del siglo xvi en Italia la ejemplifica mejor Agostino Nifo, a cuyo tratado *De divitiis* ya nos hemos referido. La prevención aristotélica de que cualquiera que intentara vivir sin la ayuda de la comunidad humana debería ser más que un simple mortal y vivir en la contemplación pura "como un dios" sirve ahora, en la gran expansión de la filosofía natural, como justificación a la existencia autosuficiente del "hombre divino" que investiga el sentido de todas las cosas. Este hombre divino hace posible lo imposible (como lo define Nifo): puede ser liberal sin tener riquezas, moderado sin recurrir a actos de renunciación, generoso sin ser exhibicionista y valiente sin disponer de armas. En este caso, la *divina dispositio* y la sabiduría que la vida contemplativa da permiten hacer a un lado la norma aristotélica (de otra guisa, mantenida firmemente por Nifo en contra de los estoicos) de que, en tanto que la virtud exige acción, requiere de la ayuda que le prestan los bienes materiales. Sólo los muy contados hombres que dedican su vida al estudio y la vida contemplativa, esto es, sólo aquellos que llevan la vida de un filósofo, pueden llegar a realizar la virtud dentro de ellos mismos sin la ayuda que les presta el resto de la humanidad al participar en la vida activa.⁵¹ De este modo, en lo más alto del Renacimiento la filosofía apoya los resultados alcanzados durante el siglo xv por los paladines cívicos de la vida activa; los logros del humanismo del Quattrocento fueron mantenidos con vida en el umbral de una edad en la cual la filosofía estaba destinada, una vez más, a reinar en forma suprema y a culminar en la fe de Giordano Bruno en la "eroici furori" del hombre divino.

⁵¹ Agostino Nifo, *De divitiis*, 99, p. 101 y ss.

Necesitamos de la penetración que hemos ganado en el largo desarrollo que va de Petrarca y Boccaccio al Renacimiento del siglo xvi, necesitamos del examen de todo el segmento histórico que hemos recorrido para poder reconocer las características verdaderas del Renacimiento en la estructura del pensamiento humanista. Por supuesto, no podemos esperar que durante y después del siglo xv ningún humanista fuera capaz de tener un vínculo personal con las ideas que, intelectualmente, dominaron a las generaciones anteriores. En ninguna época la vida intelectual es así de uniforme, y menos aún en un periodo precursor como lo fue el Quattrocento. Sin embargo, el logro importante consiste en que ahora nos encontramos preparados para distinguir lo nuevo de lo viejo y qué era lo que estaba surgiendo a partir del nuevo punto de vista del emergente Renacimiento italiano.

Por ejemplo, en la misma Roma que había abrigado influencias tan heterogéneas, los decenios siguientes al bien equilibrado trabajo de Poggio atestiguaron un recrudescimiento del espíritu estoico en la Academia Romana que se formó alrededor de Bartolomeo Platina, el historiador humanista de los papas. De manera característica, Platina conserva el ideal de la *paupertas* del siglo xiv. Naturalmente, este estoicismo postrero era, en su carácter, diferente en muchos aspectos del estoicismo semi-medieval del Trecento, nutrido en suelo franciscano. En forma similar a todos los movimientos de la época, la Academia Romana estuvo influida, en parte, por el pensamiento del Quattrocento. El mismo Platina no se mantuvo al margen de la filosofía cívica de los florentinos. Durante una visita a Florencia aprendió a admirar la creencia cívica en la preeminencia de la vida política activa.⁵² En parte en deuda con estas impresiones florentinas, y en parte con sus recuerdos romanos, su ideal de la pobreza tomó un fuerte tono político. Un lector que se halle familiarizado con la obra de Poggio y la compare con el diálogo de Platina sobre la *nobilitas* verdadera (escrito en el decenio 1470-1480)⁵³ puede pensar que, con respecto a la *paupertas*, el biógrafo de los papas tenía algo nuevo

⁵² Lo anterior es declarado por el propio Platina en el prefacio a su tratado *De optimo cive*, dedicado en 1474 a Lorenzo de Médicis (conservado en el Cod. Vat. lat. 2045, f. 65, e impreso en Venecia en 1504 y en varias ocasiones posteriormente).

⁵³ *Dialogus de vera nobilitate*, en Platina, *Opera*, París, 1530, ff. Llv y ss. El *terminus ante quem* queda establecido por la muerte del arzobispo de Trani, Giovanni Orsini, a quien está dedicado el diálogo, cuando más tarde en la primavera de 1477, y posiblemente en 1476. La fecha de la muerte de Orsini puede deducirse de una bula del papa Sixto IV al cardenal Latino Orsini, arzobispo de Tarento, del 25 de mayo de 1477, en la cual el abad benedictino de Santa María de Farfa es transferido de aquel lugar a la muerte de Giovanni Orsini, arzobispo de Trani, en quien hasta entonces recaía la jurisdicción. Véase el *regesum* en De Cupis, "Regesto degli Orsini", *Bullettino della R. Deputazione Abbruzzese di Stor.*

qué decir, porque presentaba la idea de que la grandeza y el poder del antiguo Imperio romano se debieron a la pobreza que gobernó en los primeros días de Roma.⁵⁴ Pero habiendo estudiado el desarrollo del pensamiento en la Florencia del siglo xiv, nos damos cuenta de que esta faceta de la obra de Platina no constituye sino una mera repetición del punto de vista sobre el ascenso de Roma que se había producido en Florencia cien años antes. De hecho, la pintura que hace Platina de la pobreza de los primeros tiempos de Roma no añade ninguna característica sustancial a lo que ya había sido establecido por Boccaccio y Salutati. Las fuentes clásicas —Séneca al frente— son las mismas. Incluso esta forma más madura de estoicismo, en la Italia del siglo xv y fuera de Florencia, no condujo a ninguna senda nueva en lo que toca al antiguo ideal de la *paupertas* y a su aplicación a la historia.

Al contrario, la interacción productiva entre el aristotelismo y el espíritu de la nueva edad se hace totalmente innegable cuando observamos más allá de los límites de Italia. Por supuesto, en los países en los cuales el elemento sociológico decisivo de la Italia del Renacimiento, esto es, la ciudad-Estado, o bien no existía o no experimentó un desarrollo de alcances tan extensos, no encontramos la simplicidad y uniformidad de evolución que da al humanismo florentino su importancia característica y permanente. Pero, hablando en general, la forma de crecimiento intelectual fue la misma cuando tuvo lugar la transición de lo medieval al Renacimiento. En el caso de Inglaterra, ciertamente es posible mostrar un curso de eventos similar,⁵⁵ que se inicia con el *Tractatus pauperis* de Peckham, con el cual desciende el espíritu franciscano sobre la isla en el

patr., ser. 3.a, 11-13, 1921-1927, p. 374 y ss. Las declaraciones de F. Ughelli en el vol. 7 de su *Italia sacra*, 2ª edición, Venecia, 1721, p. 910, de acuerdo con las cuales Giovanni Orsini ya había muerto en 1469, y en Gams, *Series episcoporum*, p. 934, en el que se fija el año de 1479 como el de la muerte de Giovanni Orsini, han sido refutadas. El sucesor en el arzobispado de Trani fue, de acuerdo con Eubel, *Hierarchia catholica* II, p. 278, designado el 1 de abril de 1478, y según Ughelli y Gams el 1 de abril de 1479. Un *term. post quem* puede deducirse de las oraciones finales del diálogo en el cual Sixto IV (electo el 10 de agosto de 1471 y consagrado el 25 del mismo mes) es mencionado ya en su calidad de papa.

⁵⁴ "...Romani illi veteres, qui non minus laudis ex paupertate consecuti sunt quam ex imperio et rebus praeclare gestis." Siguen allí los acostumbrados ejemplos de Menenio Agrippa, Valerio Publicola, Cincinnato, Atilio Serano, Escipión, "qui ex paupertate tantum nominis consecutus est, quantum nullus antea ex divitiis. Fuit olim res publica romana apud omnes gentes et nationes magno in pretio, dum Romani cives paupertate gloriabantur". Hasta "posthabita gloriosa paupertate" la avaricia (*avaritia*) general se posesionó de los ciudadanos, se iniciaron las guerras civiles, "cum opes orbis terrarum in unam urbem congestae victorum praemia essent", *Opera*, París, 1530, f. LXII-v; la redacción en el Cod. Vat. lat. 2045 no difiere de la de esta edición.

⁵⁵ Para mayores datos sobre lo que sigue, véanse las importantes observaciones de A. Bertolino en "Appunti sugli albori del pensiero economico inglese", en *Studi senesi*, 44, 1930, así como el número 46, 1932, en especial las pp. 310 y ss y 348 y ss; así como en "[Francis] Bacon e l'economia", *ibid.*, 43, 1929.

siglo XIII y sigue hasta el *Of Riches* de Francis Bacon en el siglo XVI; la personalidad de Reginald Peacock señala el momento de transición entre la primera y la última época. En Italia, el movimiento de los franciscanos espirituales facilitó, en algunos aspectos, la marcha hacia el futuro y también, al mismo tiempo, consumó la lucha medieval en favor de la pobreza religiosa; en Inglaterra, los *lollards** desempeñaron el mismo papel cien años más tarde. Fue como reacción a los ideales de pobreza de los *lollards* —en paralelo muy semejante a los sucesos ocurridos anteriormente en Italia— que Peacock redescubrió el camino hacia el punto de vista de los peripatéticos. En su *Repressor* (escrito hacia 1455) denominó a la *richessis* el *instrumentis* de la *vertù* a la manera aristotélica y —al igual que los italianos de principios del Quattrocento— ofreció su opinión de que la pobreza es, en ocasiones, más peligrosa que la riqueza.⁵⁶

Cuando, en el siglo XVI, las *divitiae* fueron finalmente reivindicadas en el pensamiento europeo, el periodo de la historia cívica florentina que fue la condición esencial en la revaloración de la vida activa había terminado desde hacía ya tiempo. Hacia finales del Quattrocento el fraile florentino dominico Savonarola, en su lucha contra la mundanidad del siglo, había comparado la riqueza con una "medicina amarga", a la vez odiada y amada por el hombre. La riqueza, había dicho Savonarola, puede ser un tónico para la existencia física del hombre, una ayuda indispensable en su vida, pero es perjudicial a su alma y su espíritu, pues éstos son puestos en peligro siempre que el amor a las riquezas trasciende las necesidades físicas.⁵⁷ Cuando la libertad cívica florentina se hallaba en pleno colapso a principios del siglo XVI, el severo crítico Maquiavelo consideró que una de las causas más graves de la declinación de Florencia era la creencia optimista de que la riqueza de los ciudadanos puede impulsar la virtud. "Los Estados debidamente constituidos [afirma Maquiavelo en sus *Discorsi*] deben mantener rica a la comunidad y pobres a los ciudadanos"; no *ricchezza* sino *povertà*, que fuerza a la depravada naturaleza del hombre a desarrollar un espíritu de comunidad y obliga a los hombres, por la necesidad extrema, a conservar la *virtù* que ha constituido la base de toda grandeza dentro de la vida cívica.⁵⁸

De este modo, cuando el Renacimiento alcanzó su apogeo en el siglo XVI, la ingenua confianza de principios del Quattrocento en la bendición todopoderosa de la riqueza ya no se mantenía firme del todo. Las ideas humanistas, que un siglo antes lucharon por alcanzar su camino a la cima

* Predicadores laicos seguidores de las enseñanzas de John Wycliffe. (N. del T.)

⁵⁶ *The Repressor*, edición de Ch. Babington, en el vol. 2 de *Rerum Britannicarum Med. Aevi Scriptores*, 1860, p. 303 y ss; la referencia a Aristóteles se encuentra en la p. 308.

⁵⁷ Savonarola, *Della semplicità della vita cristiana*, libro IV. El pasaje es citado en A. Fanfani, *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, Milán, 1933, p. 120.

⁵⁸ Maquiavelo, *Discorsi*, I.37; III.16; III.25.

en los círculos cívicos florentinos y que en ese momento, aparentemente, habían roto todas las barreras, no se hallaban de hecho perdidas, pero ahora habían tomado su lugar propio dentro de una experiencia de la vida mucho más amplia. Una vez más podemos derivar un paralelo claro con el desarrollo del arte florentino de principios del Quattrocento y el del pleno Renacimiento en el Cinquecento. Erasmo es un testigo de esta etapa posterior, a principios del siglo XVI. Hacia 1519 combatió la rigidez del estoicismo con el antiguo razonamiento humanista de que cualquiera que asegure que la pobreza, la enfermedad y la falta de libertad no constituyen males verdaderos no logrará tocar el corazón de los hombres. Puede uno perdonar la avaricia de bienes materiales, escribió, pero si uno quiere enmendar la vida de aquellos que son dueños de riqueza y ocupan altos cargos es necesario enseñarles a no despreciar la riqueza sino a convertirla en un "órgano" de la virtud. El hecho de que cualquier exceso en la vida trae consigo su propio castigo no revoca la verdad de que un hombre virtuoso llega a estar "aún mejor calificado para el ejercicio de la virtud" si dispone de medios suficientes a su alcance. "Quizá mucha más gente se haya corrompido por la pobreza que por disponer de una riqueza moderada"; así, incluso Erasmo repite la fórmula del Quattrocento al tiempo que la alivia de su rigor original.⁵⁹

Las palabras con que Francis Bacon inicia su ensayo *Of Riches* —la riqueza en relación con la virtud, es, de hecho, "lo que la impedita constituye para un ejército [...]. No puede prescindirse de ella ni dejarla abandonada, mas sí obstaculiza la marcha y el cuidado de ella atrasa o perturba la victoria"— deben ser vistas como el símbolo del Renacimiento posterior. Nos enseñan que el espíritu optimista de los ciudadanos florentinos de principios del Quattrocento no podía seguir permaneciendo por siempre como la norma única, sino que este espíritu cívico indica el principio del sendero del que partió el humanismo de la tardía Edad Media franciscana para poder salvar los nuevos tiempos.

⁵⁹ Véase *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, edición de P. S. Allen, vol. 3, Oxford, 1913, epístolas 957-959. El *dictum* de Erasmo "et fortassis plures corrupti paupertas quam opulentia moderata" se encuentra en la p. 571.

X. LEON BATTISTA ALBERTI, HEREDERO Y CRÍTICO DEL HUMANISMO CÍVICO FLORENTINO*

I

FUE la costumbre de enlazar la *vita activa* con la *vita politica*, más que la sola admisión de que existiera la necesidad de mantener una *vita activa*, la que separó el pensamiento florentino —y en ocasiones también el toscano— del resto de Italia a principios del Quattrocento. Incluso cuando los escritores florentinos cuyas ideas hemos seguido hicieron sus razonamientos en defensa de las "riquezas", se inclinaron no sólo a considerarlas como la base de la vida familiar de la empresa comercial, sino también a relacionarlas con el ideal del ciudadano político, el hombre público. Detrás de esta tendencia subyace la idea de la vida en la ciudad-Estado en la cual el valor de un miembro de pleno derecho depende de su habilidad para servir en un cargo de elección y de contribuir con grandes sumas en épocas de guerra o de urgencia fiscal. En tal ambiente cívico, el antiguo problema de los bienes materiales tiende a ser visto no sólo dentro del esquema franciscano y estoico que establece una comparación entre la vida de los ricos y los pobres, sino también desde el punto de vista de la capacidad que tienen la riqueza y la prosperidad de estimular aquellas virtudes que sirven de base al ideal de la participación ciudadana en el gobierno de la República.

Esta concatenación de *bona externa*, compromiso político y virtudes de la actividad ya había constituido el motor de la filosofía moral de Aristóteles tal como se desarrolló en la *polis* griega. De manera semejante, la amplia aceptación del pensamiento aristotélico en la ciudad-Estado florentina de principios del Quattrocento estuvo ligada de forma inseparable con la realidad política que constituía el que los ciudadanos sirvieran a su *patria* en los cargos públicos y en las asambleas políticas de la ciudad. La aceptación de la evaluación aristotélica de las *divitiae* en la Florencia del Quattrocento no significó, de este modo, la mera afiliación a alguna de las escuelas filosóficas en pugna (siendo las otras la platónica, la estoica y la epicúrea) sino que incluía también una posición política. Por la misma razón, cuando, dos generaciones después, el aristotelismo florentino tuvo que competir con un neoplatonismo renovado, el resultado no fue sólo un cambio dentro del esquema filosófico, sino

* Inédito. Fue escrito en el decenio 1970-1980 y revisado en 1984.

también un movimiento de la sociedad florentina y sus instituciones fuera de las tradiciones republicanas.

La participación de los ciudadanos de pleno derecho en el gobierno constituyó, de este modo, un elemento vital en el ascenso y larga sobrevivencia del humanismo aristotélico en Florencia. La educación política completa que se obtenía al desempeñar los cargos públicos no estaba, sin embargo, al alcance de todos aquellos que se hallaban en los niveles más altos de la ciudadanía. Virtualmente en todas las ciudades-Estado italianas se podía encontrar a personas y familias importantes que se hallaban temporal o permanentemente privadas de la práctica o del privilegio de desempeñar algún cargo. Dentro de la ciudad y el territorio de Florencia los descalificados estaban, por supuesto, en minoría, y la repercusión de los muchos que sí servían en un cargo era lo suficientemente fuerte como para hacer de la participación en el gobierno, en el sentido aristotélico, una virtud reconocida por todos a principios del Quattrocento. Fuera de esto existía otra Florencia que incluía a muchos jóvenes que regresarían a sus hogares tras un periodo de aprendizaje mercantil con el fin de ganar ventajas de los derechos plenos de la ciudadanía, lo mismo que aquellos mercaderes y sus representantes que pasaban la mayor parte de su vida en el extranjero y que se mezclaban con los miembros exiliados pertenecientes a familias antiguamente poderosas y, en ocasiones, con clanes completos de desterrados, que formaban grandes colonias que se mantenían de manera consciente y distintiva como florentinos, pese a su separación de los procesos de la *vita politica* en su *patria*, y que hicieron su propia contribución al mundo florentino de las ideas. A mediados del Quattrocento el grupo de exiliados incluía al que fue probablemente el más grande escritor florentino de la generación que siguió a Bruni: Leon Battista Alberti.

En más de un aspecto, Alberti es el colaborador más interesante para nuestra comprensión del humanismo cívico florentino en sus fases posteriores. Nació en 1404 —más de una generación después de Bruni— en el seno de una de las eminentes y patricias familias florentinas de finales del Trecento. A partir de 1387 los Alberti, en su condición de opositores infortunados de los Albizzi, fueron enviados, uno por uno, al exilio en el norte de Italia, destierro que no fue revocado sino hasta 1428 y que, de hecho, no terminó sino hasta que Cosme de Médicis regresó en 1434. En ese año Leon Battista, entonces de treinta años (a diferencia de Petrarca, quien fue separado permanentemente de la ciudad de sus antepasados), pasó a vivir en Florencia por un tiempo. Entonces, tras una juventud llena de apuros —debidos en parte al hecho de que era un hijo ilegítimo y a que sus padres murieron prematuramente—, entró en contacto cotidiano con los arquitectos y artistas, escritores y humanistas florenti-

nos. A los treinta años era lo suficientemente mayor como para convertirse en residente permanente de la ciudad; había iniciado ya una carrera dentro de la cancillería, en las casas de los altos prelados y, más tarde, en la Curia papal, viviendo (como lo hizo Petrarca) de los beneficios eclesiásticos y tomando las órdenes menores. No pudo, en consecuencia, encontrar una familia propia y nunca llegó a ser un ciudadano activo pese a pertenecer a uno de los antiguos clanes patricios.

Si siete de sus siguientes diez años fueron pasados en Florencia, se debió a que allí se encontraba la Curia en lugar de Roma. Y, pese a las limitaciones de su estadía florentina, el contacto de Alberti con su *patria* en el momento preciso en que estaba escribiendo sus primeros grandes trabajos literarios sirvió para aumentar la cualidad "florentina", ya grabada en sus ideas a causa de su orgullosa conciencia de ser descendiente de una familia florentina notable. En numerosas ocasiones, durante el curso de nuestras consideraciones, notamos el significado vital que la *vita solitaria* de Petrarca en Vaucluse y en las cortes de los tiranos tuvo en su vida y en su humanismo. Los resultados de la relativamente larga relación simbiótica de Alberti con el mundo sobre el río Arno tuvieron importancia semejante.

No sabemos si el *Libri della famiglia*, que es la obra magna de Alberti en esos años de transición, fue influido de modo considerable por el encuentro con su *patria*. Como nos dice en su autobiografía,¹ los primeros tres libros de *Della famiglia* fueron redactados en noventa días, poco antes de que saliera de Roma en 1434, pero no fueron puestos en forma satisfactoria, en la lengua *volgare*, hasta que se cambió a Florencia. La reescritura necesaria sólo pudo haber sido hecha allí; esto se refiere especialmente al tercer libro, cuyo proemio fue escrito en 1435, mas nunca podremos saber hasta qué grado la reescritura lingüística y estilística incluyó las experiencias florentinas de Alberti.

En tiempos recientes algunas investigaciones bien conocidas sobre los orígenes florentinos de las modernas actitudes de pensamiento "burguesas" y "capitalistas" han llevado la atención al libro tercero de *Della famiglia*. En tanto que los dos primeros libros se refieren a los aspectos individuales de la vida en familia —tales como la manera de escoger una compañera, los deberes mutuos de los jóvenes y de sus mayores durante

¹ Que es la autobiografía de Alberti y no la obra de un contemporáneo suyo ha sido finalmente probado por René Neu Watkins, "The Authorship of the Vita Anonyma of Leon Battista Alberti", *Studies in the Renaissance* 4, 1957, y por Riccardo Fubini (junto con Anna Menci Gallorini), "L'autobiografia di Leon Battista Alberti", *Rinascimento*, 22, 1972. Por lo que toca a los hechos biográficos, bibliográficos y cronológicos que han quedado establecidos sobre Alberti hasta los años 50, disponemos de un excelente sumario crítico: Cecil Grayson, "Alberti, Leon Battista", en el vol. I del *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, 1960.

los años de crianza y educación y determinados temas referentes a la propiedad y la riqueza—, el coloquio del tercero (titulado *Oeconomicus* como su modelo clásico griego, el diálogo de Jenofonte que lleva el mismo nombre) trata directamente sobre los fundamentos de la economía y la instrucción cívica. Gianozzo degli Alberti, el jefe patriarcal del clan de Alberti en el exilio (la escena ocurre en 1421), es puesto a definir algunos preceptos, elaborados durante su larga vida como comerciante, en los cuales en especial Werner Sombart² pudo observar una contribución considerable del Renacimiento florentino al desarrollo del comportamiento económico moderno: que los negocios y la dirección de las casas patricias deben ser ejercidos con racionalidad absoluta; que el tiempo del que uno dispone debe ser empleado con método; que el ocio constituye la fuente de todos los pecados; que el ahorro (*masserizia*) estaba en la raíz de todas las “virtudes económicas”, incluso en los hogares patricios, y por último, aunque no de menor importancia, que los mercaderes deben dedicarse por completo a los negocios y esquivar el compromiso político, actividad del todo irreconciliable con la forma de vida del comerciante.

La elaboración de estos preceptos y su inclusión dentro de un sistema de pensamiento hace del principio del libro tercero de *Della famiglia* un documento importante, no sólo en la historia del pensamiento económico sino también para las vicisitudes del humanismo cívico en la generación que siguió a Bruni. No significa esto que debamos considerar los dogmas del mercader-patricio exiliado Gianozzo Alberti como el credo de Leon Battista, el humanista, el hombre de letras y el arquitecto. Debemos recordar que la juventud de Leon Battista fue difícil porque los mercaderes Alberti exiliados que decidieron la educación que debería seguir consideraron vivamente que el huérfano debería prepararse para seguir una carrera mercantil y no dedicarse a las artes y las letras. Leon Battista se quejó posteriormente, tanto en su *De commodis litterarum atque incommotis* como en su *Della famiglia*, que en la Toscana de sus antepasados “todo mundo parece haber sido educado para el ejercicio de obtener ganancias. Todo debate parece referirse al saber económico, cada pensamiento gira en torno de las adquisiciones y todo arte se emplea para obtener grandes riquezas”.³ En efecto, uno no encuentra periodo alguno de su vida ni ninguna página de sus importantes escritos, con excepción de *Della famiglia*, que muestre la menor conformidad con la forma de vida sugerida en el discurso de Gianozzo. Leon Battista, en su

² W. Sombart, *Der Bourgeois*, Munich, 1913, y A. Fanfani, *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, Milán, 1933.

³ *De commodis*, edición de Farris (véase la nota 15 de este capítulo), pp. 125-127, 131-135; *I libri della famiglia*, edición de Cecil Grayson, en Leon Battista Alberti, *Opere volgari*, vol. 1, Scrittori d'Italia, vol. 218, Bari, 1960, p. 41. La cita aquí referida se encuentra en Watkins, pp. 56-57.

autobiografía, se caracteriza a sí mismo "como alguien que desprecia todos los asuntos pecuniarios y las formas de hacer dinero". En abierto conflicto con el mundano consejo de Gianozzo de no prestar a los amigos sumas considerables de dinero, la *Vita* afirma que Leon Battista "estaba acostumbrado a prestar a sus amigos dinero y otras propiedades sin más garantías que la buena fe y otorgándoles las ganancias que su uso dejara".⁴

¿Cómo, entonces, podemos juzgar la parte primera del libro tercero? Gianozzo degli Alberti, como afirma allí, se había mantenido al margen de la actividad política incluso antes de su destierro. Durante su exilio se convirtió de manera tan exclusiva en mercader que evitó la política —aunque no negó a su cruel *patria* su ayuda financiera durante algunas urgencias—, por lo que en el decenio 1420-1430 fue el primero de los Alberti en ser readmitido en territorio florentino.⁵ La razón de que Leon Battista, que había sufrido bastante a manos de los miembros del clan de los Alberti, entregado totalmente al comercio, tuviera una comprensión tan profunda hacia este anciano comerciante que gozaba de poca educación aflora en varios lugares. Aunque Gianozzo no sabía leer latín y griego, se asemejaba al mismo modelo del estoico descrito con tanta frecuencia en los escritos de Séneca: un hombre valiente que aceptaba la derrota pese a los azotes de la fortuna; que nunca estuvo ocioso y que no valoraba nada más que su tiempo, aunque sólo creyera en emplearlo con fines adquisitivos y no, como lo hizo Séneca, para efectuar estudios. Más aún, cuando Leon Battista conoció el *Oeconomicus* de Jenofonte, descubrió que el indocto comerciante Gianozzo con frecuencia había sostenido puntos de vista en su *vita economica* que armonizaban, en esencia, con los del autor antiguo. Además, el ejemplo de Gianozzo parecía confirmar la creciente convicción de Leon Battista de que la experiencia era superior a la educación libresca.⁶ Sin embargo, Leon Battista percibió claramente las limitaciones del mundo de Gianozzo. La estructura literaria del libro tercero tiene por propósito poner esto de relieve, puesto que cuando a Gianozzo, que había sentado los principios generales de la *vita economica* —ahorro en medio de las riquezas y la necesidad de valorar el tiempo de que uno dispone y luchar contra la ociosidad—, se le pide defender el desprecio que manifestaba hacia la *vita politica*, se descubre a sí mismo enfrentado por un conjunto diferente de ideales —los

⁴ "Itaque verum, quae ad ingenium artesque pertinerent, scrutator fuit assiduus; pecuniarum et quaestus idem fuit omnino spector. Pecunias bonaque sua amicis custodienda et usu fruenta dabat", Fubini y Gallorini, "L'autobiografia di Leon Battista Alberti", p. 72.

⁵ Una investigación útil sobre la conducta verdadera de varios de los Alberti en el exilio puede encontrarse en la introducción a *I primi tre libri della famiglia: Testo e commento di F. C. Pellegrini, riveduti da R. Spongnano con una nuova introduzione*, Florencia, 1946.

⁶ Véase especialmente *Della famiglia*, III, traducción de Watkins, pp. 161, 163, 177.

de un ciudadano de una ciudad-Estado— así como defendido por uno de los miembros jóvenes de la familia Alberti.

Para entender la fuerza del razonamiento del libro tercero es necesario poner atención especial en la ocasión que enciende la controversia. El desacuerdo emerge cuando Gianozzo sugiere que existen cuatro beneficios esenciales que un hombre bueno y capaz puede obtener, incluso fuera de su ciudad natal: familia, riquezas, amistades y honores (*onore*). A los oídos florentinos la palabra *onore* sonaba muy parecida a *onori*, término que se empleaba para designar los altos puestos administrativos en la ciudad-Estado. Como resultado de esto, un miembro del clan Alberti pregunta si uno realmente puede hablar de mantener el *onore* de un ciudadano en tanto que el exilio lo priva de la capacidad de llenar el *onori* esencial para alcanzar la ciudadanía de pleno derecho. De este modo queda puesto el escenario para que Gianozzo explique por qué el *onore* en el exilio no constituye un verdadero problema desde el punto de vista de su ética mercantil. La vida que los Alberti han sido obligados a llevar, dice, sólo ha reforzado el desprecio que siempre ha sentido hacia una vida fundamentada en el *onori* político.

Para Gianozzo, la idea de lo que es una buena vida incluye un alejamiento casi total de los ideales políticos de la ciudad-Estado: "Siempre he pensado que cualquier otra clase de vida es preferible a la de estos hombres públicos [*statuali*, aquellos que poseen y ejercitan plenos derechos ciudadanos en una ciudad-Estado], como debemos llamarlos, [...] una vida de preocupaciones, ansiedades y cargas, una vida de servidumbre". Al igual que los "servidores públicos" estos *statuali* están "obligados a desconocer [sus] propias preocupaciones a fin de desenmarañar las locuras de otra gente". Esto te convierte en un sirviente, insiste Gianozzo, porque una vez que ocupas un cargo "debes organizar los impuestos, luego los gastos públicos, hacer los preparativos necesarios para la guerra, aclarar y revisar las leyes" (esto es, la misma versatilidad que tan a menudo era vista como el principal beneficio de la vida en la ciudad-Estado). "Su vida es un mar [...] no odiado por todos [...], supongo, sólo porque esta forma de servidumbre se piensa que confiere una especie de gloria." Mas el resultado verdadero es que tienes que "renunciar a la tranquilidad y a la verdadera paz de espíritu". Es una vida apropiada para aquellos que no pueden vivir sin ejercer un gran poder, oprimir a la gente débil y emplear mal el papel que desempeñan en el Estado "con el fin de convertir en privado lo que es público". Ciertamente, dice Gianozzo, desempeñar un cargo es más aceptable si "tu país te llama [...] una vez que has mostrado una gran excelencia [en tu vida privada]". Mas el procedimiento normal cuando se desea establecer una vida pública en Florencia —inicialmente prestar servicios a un político superior, luego

formarse en la fila de su procesión y finalmente convertirse en señor de los demás— está viciado fundamentalmente.⁷ "Un hombre desea vivir para sí mismo, no para la comunidad. Es cierto, debe estar dispuesto a ayudar a sus amigos si ellos se lo solicitan, en tanto no descuide sus propios asuntos y sufra pérdidas serias."⁸ Pero el ciudadano cuya meta es hacerse una carrera política se comporta de manera muy diferente, sostiene Gianozzo, y el consejo final a sus oyentes es:

No abandones tus asuntos privados para dirigir los asuntos públicos [...]. Puesto que si un hombre descubre que tiene menos de lo que necesita en su casa encontrará todavía menos fuera de ella; ni el poder público pagará sus necesidades privadas. Los honores públicos no alimentarán la familia.⁹ Hijos míos, permitámonos [tratar] sólo de ser buenos y justas cabezas de familia [*massai*]. Un hombre alcanza los altos honores suficientes cuando vive incontaminado por el vicio e intocado por la vergüenza.¹⁰

Si éste fuera el único punto de vista ofrecido en *Della famiglia* el trabajo asestaría un golpe a las enseñanzas de Bruni y Palmieri, mas los dogmas básicos de la sabiduría mercantil de Gianozzo degli Alberti son atacados, como ya lo he mencionado, por otro miembro del clan, Lionardo degli Alberti, quien es presentado como un gran lector de libros y hombre instruido. Se ha señalado correctamente¹¹ que la oposición sistemática hacia las tesis fundamentales del vocero principal no es común en los diálogos de Leon Battista, en los cuales, como norma, se trata un tema hasta que todos los presentes se ponen de acuerdo. Lo anterior no significa que Lionardo degli Alberti sea presentado en el libro tercero de *Della famiglia* como el vencedor en el debate. Él y Gianozzo presentan puntos de vista opuestos sobre la *vita civile*, que resultan imposibles de conciliar. Uno debe añadir a esta observación que la perspectiva de Lionardo sobre la vida es, claramente, la de los humanistas cívicos, mas en forma perfeccionada; sus alegatos son severos porque su intención es responder a las objeciones surgidas del punto de vista de la *vita economica*.

El panegírico de Gianozzo a la vida privada dedicada a fines mercantiles es seguido por una de las páginas más elocuentes escritas bajo el espíritu del humanismo político.

⁷ *Della famiglia*, traducción de Watkins, pp. 175-177; también la edición de Grayson, pp. 179-182.

⁸ "E' si vuole vivere a sé, non al comune, essere sollicito per gli amici, vero, ove tu non interlasci e' fatti tuoi, e ove a te non risulti danno troppo grande", *ibid.*, traducción de Watkins, p. 177; edición de Grayson, p. 182.

⁹ *Ibid.*, traducción de Watkins, pp. 179-180; edición de Grayson, p. 185.

¹⁰ *Ibid.*, traducción de Watkins, p. 177; edición de Grayson, p. 182.

¹¹ Véase C. Grayson, "The Humanism of Alberti", *Italian Studies* 12, 1957, p. 47, y F. Taton, *Tradizione e realtà nell'umanesimo italiano*, 1967, p. 300 y ss.

Igual que tú [contesta Lionardo el discurso de Gianozzo], diría que un buen ciudadano ama la tranquilidad, mas no tanto su propia tranquilidad como la de todos los hombres de bien. Se regocija en sus ratos libres, pero no se preocupa menos sobre sus conciudadanos de lo que lo hace por los suyos. Desea la unidad, la paz, la tranquilidad de su propia casa, pero mucho más la del país y la República. Más todavía, estos bienes no pueden ser conservados si los ciudadanos ricos, sabios o nobles buscan mayor poder que aquellos que son igualmente libres pero menos afortunados, y, sin embargo, tampoco las repúblicas pueden ser conservadas si todos los hombres buenos están satisfechos de su ocio privado. Los hombres sabios afirman que los buenos ciudadanos deben asumir el cuidado de la República y trabajar por su país [...]. De modo que ya ves, Gianozzo, que la resolución admirable de convertir la *onestà* privada en la única regla de vida, aunque sea noble y generosa en sí misma, no puede ser la guía indicada para los espíritus ansiosos de alcanzar la gloria. La fama no nace en medio de la paz privada sino en la acción pública. La gloria se gana en las plazas públicas; la reputación se alimenta de las voces y juicios combinados de mucha gente honorable y en medio de las muchedumbres. La fama rechaza los lugares solitarios y privados y habita alegremente en la arena donde se reúne la multitud y se encuentra la celebridad. Allí el nombre de alguien que ha sudado y trabajado asiduamente en favor de fines nobles y se ha elevado a sí mismo sobre el silencio y la oscuridad, la ignorancia y el vicio es brillante y luminoso.

El trabajo en los cargos públicos y los esfuerzos de los ciudadanos jóvenes al principio de sus carreras públicas "para ganar el favor de un ciudadano honorable y bien establecido" deben ser vistos bajo esta luz. "No llamaría servidumbre a cumplir con mi deber; pero sin duda siempre ha sido la obligación de los jóvenes respetar a sus mayores y, ansiosamente, buscar entre ellos la misma fama y dignidad por las cuales los mismos mayores son amados y reverenciados." No llamaría anheloso de poder a un hombre que muestra gran cuidado e interés en lograr cosas difíciles y generosas, dado que éste es el camino al honor y la gloria. Mirando hacia el futuro, al esperado regreso de los Alberti a Florencia, Lionardo termina de esta manera:

Tal es mi anhelo, Gianozzo, y tanto que si pudiera ganar la fama, los favores y la reputación, y ser honrado, amado y ornado con la dignidad y el respeto de mis conciudadanos en mi propio país, no esquivaría ni temería la enemistad que podría ganar procedente de un ciudadano que fuera nocivo o malvado.¹²

Considerar este ataque, lleno de espíritu público y de visión clara, en contra de los sentimientos antipolíticos de Gianozzo sólo como un reflejo de la opinión personal de Leon Battista resultaría tan equivocado

¹² *Della famiglia*, traducción de Watkins, pp. 178-179; edición de Grayson, pp. 183-185.

como el identificar sus convicciones con la creencia de Gianozzo en una vida privada orientada al comercio. La intención verdadera del libro tercero de *Della famiglia* es colocar frente a frente ambos puntos de vista, las dos formas de vida opuestas que impresionaron a Leon Battista, impresiones que deben haberse formado en el medio florentino, o antes, dentro del ambiente del clan Alberti exiliado; de cualquier forma, el origen de su pensamiento es todavía más complicado que esto. En el discurso de Gianozzo, por lo menos, resulta claro que algunos aspectos de su enfoque de los valores económicos —escritos en algunos episodios de su narración con un engañoso toque personal— son, de hecho, tomados del *Oeconomicus* de Jenofonte.¹³ Fue, así, de Jenofonte, que Leon Battista tomó sus armas conceptuales para hacer el análisis de la casa patricia. Por otra parte, esta fuente griega no pudo haberlo hecho consciente del antagonismo básico entre una forma de vida privada y puramente mercantil y la ética política y comunal del ciudadano de una ciudad-Estado. Pese a su préstamo literario, Leon Battista, en última instancia, construía sobre ideas inspiradas por su medio. Esto se hace más notorio en lo que respecta a la influencia ejercida sobre él por los mercaderes durante los largos años de su exilio. La persona de Lionardo degli Alberti, con su filosofía de la vida activa política, constituye la antítesis de aquella influencia. Sólo si incluimos en nuestro cuadro tanto la línea de pensamiento desarrollada por Gianozzo en el exilio como su choque con el humanismo cívico, tal como se había forjado a orillas del río Arno, seremos capaces de asir la rica variedad de estas ideas florentinas.

II

En la generación de Bruni, los humanistas florentinos se aventuraron a instrumentar el primer rechazo total de la *paupertas* estoica franciscana en su calidad de norma para los legos y los ciudadanos; y este rechazo tuvo como base la reivindicación de las *divitiae*, no sólo como instrumento de la virtud activa individual sino también como una necesidad para lograr el florecimiento de la comunidad. A mediados del decenio 1430-1440 todos estos elementos mantenían su fuerza en la *Vita civile* de Palmieri. ¿Algo de esta perspectiva se halla presente en las primeras obras de Alberti?

Hay indicios de que durante sus años en el exilio, Alberti no había abandonado del todo la *paupertas* al modo característico de los humanistas de finales del Trecento. Perteneciendo, como pertenecía, a una ge-

¹³ Como lo es la presentación de la joven esposa al hogar por medio de la plegaria pronunciada en común por el esposo y su cónyuge, acto que tanto impresionó a Burckhardt.

neración más joven, no habría, por supuesto, llamado a la *paupertas* su "niñera" y su "huésped gentil", como lo hizo Vergerio,¹⁴ pero en su primera obra, *De commodis litterarum*, había concedido que aquellos que desean ser *literati* y hombres virtuosos y sabios deben despreciar "las riquezas, los honores y la grandeza" y conformarse con el hecho de que la pobreza sería su compañera de toda la vida.¹⁵ Algunas partes de los escritos de Alberti recientemente descubiertos certifican que tal resignación terminó en la época en que se puso en contacto con la vida florentina. Hoy sabemos que existió otra obra de Alberti que constituyó su tercera gran obra literaria —además de sus *Della famiglia* y *De pictura*— y que manifiesta el estado de su mente hacia 1434: once libros de conversaciones de sobremesa (*Intercoenales*), que conforman su obra en latín más madura. Nunca hubo dudas de que algunas partes de esta obra se remontan al final de los años universitarios de Alberti y de que fue terminada hacia finales del decenio 1430-1440, esto es, durante la estancia florentina de Alberti. No todas las *Intercoenales* han sobrevivido, pero a finales del siglo XIX uno de los diálogos, intitulado "Paupertas", salió a la luz.¹⁶ Recientemente ha sido descubierto un proemio a este trabajo: estaba dirigido a Bruni en el tiempo en que Alberti intentó establecer contacto con él por vez primera (se pide a Bruni que muestre su interés y comprensión por los estudios de su más joven colega humanista), mas no pudo haber sido escrito sino sólo a principios de 1435.¹⁷ Ciertamente no fue por casualidad que Alberti solicitó a Bruni que rindiera su autorizado juicio sobre la parte de las *Intercoenales* que critican el ideal de la *paupertas*, dado que a principios del decenio 1430-1440 el círculo de

¹⁴ Véase el capítulo VIII, p. 147.

¹⁵ *De commodis litterarum atque incommotis*, edición de Giovanni Farris, Milán, 1971, pp. 149-151.

¹⁶ Publicado en *Leontis Baptistae Alberti opera inedita*, edición de H. Mancini, Florencia, 1890.

¹⁷ Esta fecha se deriva del hecho de que Bruni es celebrado en el proemio como "hac etate litterarum princeps" y como el dirigente principal de esta clase de estudios, en tanto que su presunción de que el latín y el *volgare* coexistieron en la Roma antigua causó pronto el enojo de Alberti, quien se opuso enconadamente debido a las consecuencias que tenía en la práctica en lo que toca a la evaluación del *volgare*. A mediados de 1435 la teoría de Bruni era ampliamente discutida en Florencia, con la participación personal de Alberti (véase sobre los antecedentes de Bruni la *Ep.* VI.10, mayo de 1435). Alberti comenzó a ver con gran desdén a Bruni, como nos damos cuenta al leer el prefacio al libro tercero de *Della famiglia*, donde Alberti clama apasionadamente que la teoría de que hubo dos lenguajes en la Roma antigua sólo pudo haber sido ideada por un ignorante. El proemio al diálogo de sobremesa "Paupertas", que incluye un homenaje a Bruni, debe, en consecuencia, haber sido escrito antes de la segunda mitad de 1435, y la sobremesa haber ocurrido entre 1434-1435. El proemio de Alberti dedicado a Bruni fue publicado por vez primera en el *Rinascimento* de Eugenio Garin, 1964, p. 127 y ss., y reimpresso en la edición que hizo Garin de la obra de Alberti *Intercoenalia inedita*, en *Quaderni di Rinascimento*, Florencia, 1965, pp. 11-12.

Bruni era aún el único en Italia que defendía las *divitiae* sin consideración alguna al alto aprecio de los humanistas del Trecento por la *paupertas*, y era precisamente a esta actitud cambiante a la que Alberti deseaba contribuir.

Su charla de sobremesa en torno a la *paupertas* trata sobre lo que debe hacer un hombre rico cuyos amigos que, aunque por lo general llenan de elogios su conducta, sospechan que practica la *avaritia* puesto que, en algunas ocasiones, les parece parsimonioso (*parcus*). El rico se defiende asegurando que nada le es más ajeno que la avaricia puesto que siempre, para satisfacer a sus amigos, ha gastado más allá de lo que le permiten sus medios. Su único error pudo haber sido no haberles dicho claramente que sobreestimaban su riqueza. Y, sin embargo, ¿cuáles pudieron haber sido las consecuencias de habérselos informado? Esta respuesta es bastante reveladora sobre la actitud de un ciudadano rico del Quattrocento en comparación con uno del Trecento; este último no habría considerado difícil aceptar que era menos rico de lo que aparentaba, debido a que hubiera sido para él de la máxima importancia no ser marcado como avaro, porque la avaricia constituía uno de los pecados capitales, así como el resultado temido de la riqueza. El "rico" de Alberti piensa de manera diferente: desea evitar las consecuencias psicológicas no de ser rico sino de ser pobre, o incluso menos rico de lo que se pensaba. Describe las consecuencias sociales de carecer de medios suficientes en la forma siguiente: todo mundo sospechará de un hombre menos rico de lo que se piensa que ha incurrido en la frivolidad en su vida, o ha sido culpable de estupidez o de un acto deshonesto. Si ocurre un robo, las sospechas recaerán en un hombre pobre, puesto que es sabido que tiene deseos insatisfechos; nadie dará crédito a sus afirmaciones y será alejado cada vez más de sus conciudadanos y, más grave que todo, tal experiencia afectará su carácter y su comportamiento puesto que, sin importar qué tan grande pueda ser su virtud, "ésta no le ofrecerá ni siquiera un mínimo de autoridad y dignidad". Agobiado por la inquietud, sospechado y burlado, perderá con el tiempo todo sentido de seguridad; se someterá a cualquier insolencia, comenzará "a respetar a todos los ricos como si fueran sus señores y no seguirá ya más los dictados de su libre voluntad, sino que reirá, hablará, guardará silencio o vertirá lágrimas de acuerdo con el juicio o el capricho de los demás".¹⁸ La lección que debe aprenderse es que, sin importar lo mucho que uno deteste el vicio de la avaricia, "resulta mucho mejor que se piense que uno es avaro y no pobre". Dejemos a aquellos que no practican la parsimonia criticar a quienes lo hacen; su desdén por el hombre parsimonioso será menor del

¹⁸ *Opera inedita*, p. 169.

que se tendría por un pobre. Pocos hombres capaces concuerdan con Platón y con otros filósofos que elogiaron la pobreza. El "rico" de Alberti decide en última instancia que su máxima consideración debe ser "que la opinión que sobre mi riqueza se ha formado la multitud no debe ser rebajada". Añade que

tras cuidadosas consideraciones sobre todos los aspectos, he llegado a la conclusión siguiente, de la que nadie me sacará; a saber: que prefiero se crea de mí que soy un avaro a que se piense que soy uno que roba, que se dedica a proxeneta o que traiciona —crímenes e ignominias que se considera son [...] consecuencia de la pobreza— [...]. Estoy convencido, en consecuencia, que un hombre sabio no debe permitirse a sí mismo dar la más mínima sospecha de ser pobre.¹⁹

Antes de Alberti, en la generación de Bruni, los humanistas florentinos no habían llegado aún a este franco rechazo a las consecuencias de uno de los puntos de vista fundamentales del Trecento. Por otra parte, el mismo temor a que la falta de dinero pueda poner en peligro la estima social y la dignidad humana se encuentra en uno de los testimonios más característicos del pensamiento cívico florentino del Alto Renacimiento, el *Ricordi* de Francesco Guicciardini. Al igual que Alberti, Guicciardini sostiene que desear grandes riquezas sólo con el objeto de alcanzar el disfrute material es "la marca de una mente baja y deforme [...]. Mas puesto que en nuestros días apenas puede ser hecha o mantenida una reputación sin disponer de riquezas, los hombres virtuosos las buscarán —no en forma inmoderada, sino tanto como sea necesario para ganar o mantener el respeto y la autoridad". O, como otro personaje del *Ricordi* lo dice: "Con la riqueza brillan y son estimadas las mismas virtudes que en un hombre pobre son poco respetadas o pasan desapercibidas".²⁰

De este modo, la antigua convicción de que la *avaritia* era más peligrosa ha perdido mucho terreno. Fue la connotación religiosa que se da a la *avaritia* —uno de esos vicios siniestros que, según la teología medieval, estaban destinados a producir familias enteras de pecados relacionados con aquélla— la que despertó el temor morboso de Petrarca hacia este pecado y llevó a la creencia de casi todos los escritores del Trecento de que proliferarían nuevos apetitos si la lucha por obtener *divitiae* no era reprimida drásticamente. Y sin embargo, la avaricia —codicia y tacañería— puede ser considerada, psicológicamente, como una de las "per-

¹⁹ *Ibid.*, pp. 169-172.

²⁰ Tomados de dos *Ricordi*, relacionados: el B 18 y el B 141, el primero de 1512 y el segundo de 1528. Véase R. Spongano, edición crítica de los *Ricordi*, Florencia, 1951, pp. 239-247.

turbaciones" o "emociones" del espíritu que el sabio estoico había sido enseñado a dominar y a las que el discípulo de Aristóteles intentó dar un uso moral apropiado. Y mientras la avaricia era colocada en un mismo nivel con las demás pasiones y vicios humanos, mas se desvanecían sus implicaciones teológicas.²¹ En un capítulo anterior he seguido la pista de una fase distinta del mismo proceso histórico, el cambio que se produjo a finales del Trecento y principios del Quattrocento en la crítica que se hacía a la ira —otro de los temidos siete pecados capitales— hasta alcanzar el conocimiento aristotélico de que la ira y la furia cuentan entre los principales incentivos de la acción moral.²² En el problema de la *avaritia*, de manera similar, las interpretaciones de Alberti provocaron que llegara el momento en que los razonamientos sobre la conducta humanista ya no tomarían en consideración el esquema teológico.

Con el temor a la *avaritia* atenuado e, inversamente, con el ascenso de una nueva ansiedad sobre las consecuencias de una vida de indigencia, el orgullo de la *paupertas* fue puesto a la defensiva. Un pasaje notable del libro cuarto de *Della famiglia*, escrito por Alberti durante la estancia en Florencia, dice lo siguiente:

No diré [que la pobreza] estorba del todo a un hombre, mas sí mantiene su virtud [...] oculta en la oscura miseria [...]. Es de este modo necesario que la virtud sea complementada con los bienes de la fortuna. La virtud debe ser vestida con esos ornamentos decorosos que son difíciles de adquirir sin riqueza y sin la abundancia de las cosas que algunos hombres llaman transitorias e ilusorias y otros prácticas y útiles.²³

Alberti se aproxima aquí bastante a la posición de Aristóteles; y, en partes diversas de *Della famiglia*, de manera específica se burla de la *paupertas* mostrándola como la marca de una mente perezosa y poco ambiciosa; disponía del razonamiento en contra de Gianozzo de que

si la riqueza llega a través de las ganancias y éstas a través del trabajo, la diligencia y el duro empeño, entonces la pobreza, que es lo contrario de las ganancias, llegará por lo contrario de aquellas virtudes; a saber, el descuido, la pereza y la indolencia. Y éstas son faltas no de la fortuna ni de los demás sino de uno mismo.²⁴

²¹ En *Della famiglia* se hace evidente lo anterior en la defensa cardinal que se hace de la riqueza en el libro segundo, edición de Grayson, pp. 146, 148 y ss; en la traducción de Watkins, pp. 146-148, en donde la avaricia figura como una emoción normal y fácil de vencer. Puede decirse lo mismo de cómo se trata la riqueza en el libro tercero. Véase Grayson, pp. 160 y ss, 163 y ss, y Watkins, pp. 158, 161.

²² Véase el capítulo vi, p. 130 y ss.

²³ "...quali altri chiamano fragili e caduchi, altri gli apella commodi e utili a virtù", *Della famiglia*, edición de Grayson, p. 268; traducción de Watkins, p. 250.

²⁴ *Ibid.*, traducción de Watkins, p. 144; edición de Grayson, p. 144.

III

La preferencia de Alberti por el estoicismo sobre el aristotelismo, en consecuencia, no impidió su armonía con las ideas del Quattrocento —conclusión que, sin duda, podría ser inferida por cualquiera que tome en consideración la calidad (no sólo el nombre y la terminología) de su filosofía “estoica”. El activismo y el anhelo de alcanzar la fama y la gloria manteniéndose aparte del humanismo del Trecento determinan el carácter de casi todo lo que escribió. Su revaloración de la riqueza en el libro segundo de *Della famiglia* forma parte de un alegato sobre la competencia creadora y productiva como base para alcanzar la felicidad. Cada joven, dice Alberti, debe primero descubrir su esfera de actividad, ya sea baja o elevada, para la cual la naturaleza lo ha dotado. Debe entonces llevar su vida como si se tratara de una carrera, puesto que aquellos que consiguen poco “permanecen siendo unos desconocidos; nadie habla de ellos”. Uno tiene que

luchar con todo su corazón por obtener un lugar entre los primeros, si no es que el primer lugar. Uno debe sobrepasar totalmente la oscura y olvidada multitud que queda atrás. Uno debe luchar con todas las fuerzas [...] con la disposición de alcanzar una cierta medida de fama y de gloria [...]. [uno debe ganar] honores y fama [...] de cualquier trabajo o logro [...] En todo arte el maestro más capaz [...] alcanza la mayor riqueza y detenta la mejor posición social y la mayor estatura entre sus pares. Piénsese cómo, incluso dentro de una profesión tan humilde como la de zapatero, los hombres buscan al mejor entre los remendones.²⁵

El individualismo del Quattrocento ha impreso aquí su marca en el debate sobre las *divitiæ*; un activismo nuevo ha transformado las viejas máximas estoicas. Aunque la felicidad y la sabiduría mantienen su dependencia de la “virtud” a la manera estoica, la virtud es ahora identificada con el trabajo duro e incesante y de este modo excluye todas aquellas cualidades que los humanistas del Trecento asociaron con la vida contemplativa y el retiro del mundo. *Della famiglia* se halla colmada de ejemplos que ilustran este punto de vista sobre la virtud, y los *dicta* al respecto figuran en casi todos los escritos de Alberti redactados en los años siguientes: los hombres, al igual que los barcos, no están contruidos

para podrirse en el puerto sino para ir y venir por los mares en largos viajes; [los hombres ociosos (*uomini oziosi*) son] como los hombres dormidos, nunca están del todo vivos, nunca están del todo muertos, [...] pero si nos esforzamos

²⁵ *Ibid.*, traducción de Watkins, pp. 139-140; edición de Grayson, pp. 138-139.

de manera continua, habrá vida en nosotros; el hombre ha nacido para ser útil a sí mismo y no menos para ser útil a los demás [...]; ninguna ocupación mercenaria es tan baja que no resulte preferible para un joven a llevar una vida inerte y ociosa.²⁶

Resulta esencial para nuestra mejor comprensión del estoicismo de Alberti observarlo dentro del contexto del pensamiento humanista en desarrollo. Incluso el activismo sorprendentemente optimista que hace tan insólita la obra de Alberti no debe ser considerado sólo como un rasgo personal. Una transformación parecida del pensamiento estoico en Florencia durante la década precedente a la redacción de *Della famiglia* puede encontrarse en la *Disputatio de nobilitate*, esa pequeña obra literaria escrita dentro del círculo de Bruni, posiblemente por Buonaccorso da Montemagno, el Joven, jurista y escritor que inmigró a Florencia de la ciudad vecina de Pistoya.²⁷ El héroe de esta querella humanista, cuya acción es situada en la Roma antigua, elogia la *paupertas* y da voz al sentimiento estoico de que "aunque la mala suerte me prive de mi pequeña granja, no puede despojarme de mi *virtus*". Mas, en forma parecida a lo que ocurre con Alberti, la *virtus* que aquí desafía los caprichos de la fortuna no es ya más el descorazonador alejamiento de las *divitiae* y de la vida activa preconizados por el estoicismo del Trecento, sino que promueve la fuerza de voluntad y la habilidad necesarias para volver a ganarse la vida. Para este estoico toscano de los años siguientes a 1420, la *virtus* verdadera consiste en la energía que permite a su héroe exclamar con plena confianza en sí mismo: "mil caminos de acceso a las oportunidades que ofrece la vida me estarán abiertos si la mala suerte me cae".²⁸

²⁶ Véase el volumen segundo de Alberti, *Opere volgari*, edición de Grayson, pp. 132, 198, 239 (véase la nota 38 de este capítulo). Este aspecto vital del humanismo al estilo del Quattrocento de Alberti no siempre ha sido tomado en cuenta en los estudios sobre Alberti, y algunos estudiosos se han inclinado —en especial desde que se hizo el descubrimiento de la fuerte corriente aristotélica que se dio en la Florencia de principios del Quattrocento— a considerar la filosofía moral de Alberti como "una nuova umanistica 'Weltflucht'", un "regreso" de Alberti al "stoicismo que loda la virtù in astratto" de la época de Petrarca. Este enfoque, ciertamente desencaminador, se ejemplifica en M. Petrini, "L'uomo di Alberti" en *Belfagor*, 6, 1951, en especial en las pp. 651, 660 y ss y 662 y ss. Sin embargo, el carácter del estoicismo de Alberti, más propio del Quattrocento, ya ha sido reconocido en G. Saitta, *L'educazione dell'umanesimo in Italia*, Venecia, 1928, especialmente las pp. 214, 221, y repetidas básicamente en Saitta, *Il pensiero italiano*, 2ª edición, 1961, vol. 1. Y recientemente ha sido vuelto a recalcar en J. Gadol, *Leon Battista Alberti: Universal Man of the Early Renaissance*, Chicago, 1969, en especial las pp. 225-231, aunque la autora desconoce la limitación del horizonte social de Alberti en su última obra, *De ierarchia*, hacia la cual se dirigirá nuestra atención un poco más tarde.

²⁷ Ya hemos recurrido a Buonaccorso, pero en un contexto diferente. Véase el capítulo vi, p. 124 y ss.

²⁸ *Prose e rime de' due Buonaccorsi da Montemagno*, Florencia, 1718, p. 92. Paul Oskar Kristeller observa sobre la obra de Buonaccorso: "Il trattato di Buonaccorso ebbe larghissima diffusione nei manoscritti, fu tradotto in italiano, spagnolo, francese, inglese e

Con el fin de lograr un acercamiento apropiado a esta clase de estoicismo, debemos reconocer que su interpretación de Séneca y de otros estoicos antiguos no se debía, en forma alguna, a una proyección arbitraria de las formas de vida del Quattrocento en las obras añejas. La comprensión de la virtud estoica en Alberti equivale a un redescubrimiento, durante el Quattrocento, de aspectos determinados del pensamiento antiguo a los que se había prestado poca atención a lo largo de la Edad Media. Durante el Trecento Petrarca tomó conciencia de que el valor dado por Séneca a la actividad y al modo de usar el tiempo por el hombre era difícil de armonizar con el énfasis medieval en la vida retirada y una forma de vida más estática, y que Séneca no siempre había aconsejado una vida de pobreza al hombre sabio. Fue Alberti, el estoico del Quattrocento, para quien Petrarca fue un precursor de nuevas costumbres,²⁹ quien desarrolló finalmente los puntos de vista de Petrarca en toda su extensión.

Mas el lugar histórico de Alberti puede ser mejor definido midiendo sus relaciones con la visión cívica de la vida común en Florencia en los primeros decenios del Quattrocento. En el libro segundo de *Della famiglia* pregunta cómo puede justificarse en última instancia la posesión de *divitiae* en vista del hecho de que las riquezas verdaderamente considerables provienen de las ganancias obtenidas mediante el comercio, actividad que, a fin de cuentas, es "mercenaria" y, como lo considera mucha gente, no del todo honesta. Su respuesta es que, pese a todo, la riqueza debe ser valorada altamente dado que un mercader rico "resulta muy útil para la República y todavía más para su familia". La riqueza trae consigo, con frecuencia, amistad, elogios y dignidades, que pueden ser muy útiles a la *patria*. No siempre es posible pagar, disponiendo sólo de los fondos públicos, los salarios de aquellos que defienden la independencia del país. "Ni las repúblicas pueden incrementar su gloria y su poderío sin recurrir a gastos enormes." En consecuencia, deben ser capaces de recurrir a la buena voluntad de los ciudadanos ricos. "Un gran erario no es sólo aquel que depende de un gran número de personas que son obligadas a pagar impuestos. Es uno que domina la lealtad de aquellos que no son pobres. Es un erario al cual todos los ciudadanos ricos contribuyen fiel y conscientemente." Esto es, afirma Lionardo degli Alberti, lo que la familia Alberti ha hecho siempre por Florencia.

De cada 32 libras de oro gastadas por nuestro gobierno en los días de los Alberti, los registros muestran que más de una representaba la contribución sólo de

tedesco e dal punto di vista della popolarità va considerato uno degli scritti più importanti del Quattrocento", en *Lauro Quirini umanista*, Florencia, 1977, p. 35. Véase también mi *Crisis*, 2ª edición, pp. 421-423.

²⁹ Véase el capítulo v, p. 105 y ss.

nuestra familia, lo que significa una gran cantidad de dinero, pero aún más grandes eran la buena voluntad, el amor, la presteza en servir que mostramos en todo momento. De este modo alcanzamos gran reputación, fama y una alta estima...

Alberti concluye esta conversación sobre la disposición al servicio cívico con la afirmación de que, aunque "uno trabajaría más bien en provecho de la familia de uno que por los otros, mejor para los amigos, que para los extraños [...], el país de uno, por supuesto, tiene prioridad sobre todo".³⁰ Con claridad raramente encontrada en los escritos humanistas, Alberti utiliza aquí el papel desempeñado por los florentinos ricos durante el medio siglo de la última República anterior a los Médicis como una apología de la acumulación de grandes riquezas.

El hecho de que muestre poco interés por aquellos autores antiguos que nutrieron el *ethos* de la ciudad-Estado, sostenido por los primeros humanistas florentinos —escritores como Aristóteles, Cicerón y el autor de la *Economía* pseudoaristotélica—, no debe impedirnos poner el acento en la repercusión que tuvo tal *ethos* en su pensamiento, dado que la fuente antigua que Alberti sigue de manera tan cercana, el *Oeconomicus* de Jenofonte, aunque más individualista y "capitalista" que todos aquellos escritos, se hallaba aún dentro de la esfera de acción del pensamiento de la ciudad-Estado griega. Hay una escena en la obra de Jenofonte en la que el interlocutor principal, antes de abordar el tema del manejo de un hogar privado, es cuestionado por Sócrates sobre si desea verdaderamente convertirse en un hombre rico y, en consecuencia, llenarse la vida de problemas. El personaje de Jenofonte responde que existen tres motivos por los cuales desea ser rico: ser capaz de honrar a los dioses sin fijarse en los costos, ayudar a sus amigos en momentos de necesidad y ser capaz "de encargarme de que a la ciudad [Atenas] no le falte adorno alguno que el dinero pueda comprar". Tras lo cual Sócrates exclama: "esas son aspiraciones nobles, verdaderamente dignas de un hombre de medios", y que aquellos que se las arreglan para sostener sus propiedades "y que aún les quede lo suficiente para el ornato de la ciudad y auxiliar a sus amigos pueden ser considerados, de hecho, hombres grandes y poderosos".³¹ Esto se aproxima bastante al espíritu cívico con que trata Alberti en *Della famiglia* la importancia y la justificación de la riqueza exorbitante.

Al principio de nuestro análisis de *Della famiglia* se hizo hincapié en que las ideas de Alberti deben ser separadas de las que expresan los per-

³⁰ *Della famiglia*, edición de Grayson, pp. 141, 142, 149; traducción de Watkins, pp. 142-143, 148.

³¹ Jenofonte, *Oecon.* XI, pp. 9-10.

sonajes de su obra o de las que son tomadas de los escritores antiguos, mas existe un elemento común: la defensa de las *divitiae*, inclinada en favor de la comunidad, aparece en virtualmente cada manifestación sobre la riqueza que puede encontrarse en *Della famiglia*, ya sea que uno se vuelva hacia los puntos de vista de *Gianozzo degli Alberti* que aparecen en el libro tercero (a pesar de sus objeciones a la *vita politica* en la ciudad-Estado) o a la apología de la riqueza y la condena de la *paupertas* en los libros segundo y cuarto. Otro aspecto de *Della famiglia* señala también la obra como la expresión del humanismo cívico: el sentimiento republicano que emerge a la superficie en algunos juicios originales sobre la vida en las cortes de los príncipes. Descubrimos así a *Gianozzo*, con base en sus experiencias de mercader en el exilio, previniendo a los miembros más jóvenes del clan de los Alberti de no confiar en los grandes señores y los príncipes ni, por lo mismo, establecer ninguna forma de conexión con las cortes de los príncipes; éstos, dice, no manifiestan ninguna gratitud y son del todo poco fiables, están rodeados de aduladores y sicofantes, y prefieren a este tipo de gente a la que es austera y llena de piedad religiosa. Todo esto es natural y debe esperarse puesto que "la mayoría de los cortesanos vive en la ociosidad y desperdicia su tiempo; carece de una ocupación con la cual ganarse la vida de manera decente".³² Que esta opinión no es exclusiva de *Gianozzo* queda muy claro cuando su adversario y crítico *Lionardo*, un hombre inclinado en favor de la ciudad-Estado, se manifiesta en otra parte de la polémica de manera casi idéntica.³³ En este caso, también, el punto decisivo de la discusión es la relación que existe entre el republicanismo florentino y el respeto a la actividad económica racional. Los príncipes, concuerda el opositor de *Gianozzo*, se convierten en buscadores de placeres "rodeados [...] de mentirosos y aduladores" porque "no los estorba ninguna clase de trabajo honrado". Aunque el príncipe puede, al principio, hacer amistad con los ricos, antes de mucho codiciará sus bienes y "buscará la amistad de aquellos que astuta y maliciosamente lo animarán a seguir su poco atinado camino".³⁴

Hemos visto lo mucho que uno puede aprender sobre el humanismo cívico florentino a partir de las conversaciones descritas en *Della famiglia*, así como de otros registros con los que se cuenta sobre el primer encuentro de Alberti con el mundo florentino. Lo anterior no significa, sin embargo, que *Della famiglia* haya sido una fuente importante de ideas para el humanismo cívico en su tiempo. Ya que en tanto que la traduc-

³² *Della famiglia*, traducción de Watkins, p. 237; edición de Grayson, pp. 251-252.

³³ En el libro IV, escrito hacia 1440.

³⁴ *Della famiglia*, edición de Grayson, pp. 251 y ss y 265 y ss; traducción de Watkins, pp. 237 y 248.

ción de Bruni de la *Economía* pseudoaristotélica, acompañada por lo general de sus comentarios y de un prefacio introductorio muy combativo, fue uno de los libros más ampliamente copiados a principios del Quattrocento (un indicio de la gran influencia que tuvo),³⁵ sólo tres manuscritos completos de *Della famiglia* han llegado hasta nosotros. A éstos deben añadirse los dos manuscritos que contienen los libros I-III, dos que incluyen los libros I-II, cinco que sólo contienen el libro III y uno el cuarto. Las ediciones impresas se remontan sólo a 1843, cuando únicamente el libro III fue impreso.³⁶ Este registro de publicaciones señala a una obra que tuvo influencia mínima en su tiempo y en los siglos siguientes.

Es verdad que tal juicio no se le puede atribuir del todo al libro tercero, que contiene la guía de las virtudes económicas de Gianozzo degli Alberti, la de cómo manejar el hogar, el *ethos* del comerciante florentino, así como las flaquezas y valores de la *vita activa politica*. Que este libro tuvo algo más que una influencia amplia lo sugiere el hecho de que casi la mitad de los trece manuscritos del Quattrocento que se conservan de toda o de partes de *Della famiglia* está formada por copias separadas del libro tercero. Aún más, casi dos decenios después de terminada la obra de Leon Battista, alguien de Florencia revisó el texto del libro tercero para acomodarlo a los gustos y necesidades de la segunda mitad del Quattrocento, transformándolo en un libro anónimo con el título de *Trattato del governo della famiglia*. La revisión, aunque sigue de cerca el estilo de Alberti, el orden del libro y sus razonamientos, crea de hecho un libro distinto en la medida que toca a su relación con el humanismo cívico de la primera mitad del siglo. Lo anterior no se debe, en lo esencial, a las alteraciones a las que por lo común se refieren los críticos literarios: la eliminación de la mayoría de las referencias a la familia Alberti; la transferencia del papel de vocero principal de Gianozzo degli Alberti a un contemporáneo suyo de mayor edad, Agnolo Pandolfini; las inserciones que versan sobre los impuestos y la política de finales del Quattrocento e interferencias continuas con el estilo de Leon Battista. Se debe más bien a que se diluyó el carácter verdadero del libro tercero en su calidad de disputa entre dos formas de vida opuestas. En la versión revisada, la lucha dramática entre dos valores (representados por Gianozzo por una parte y Lionardo en la otra) es eliminada mediante el artificio de poner tanto el elogio de la *vita economica privata* como la defensa de la participación en la *vita politica* en boca del mismo vocero. La con-

³⁵ En Florencia, lo mismo que en el resto de Italia, y con el tiempo, en toda Europa. Se han conservado más de 200 manuscritos y entre 1469 y 1598 hubo casi setenta ediciones impresas. Véase J. Soudek, "The Genesis and Tradition of Leonardo Bruni's Annotated Latin Version of the (Pseudo-)Aristotelian Economics", *Traditio* 12, 1958, p. 260.

³⁶ Se base en las averiguaciones e investigaciones del editor de *Della famiglia*, Cecil Grayson, pp. 367-380 de su edición.

troversia original se convierte de este modo en un consejo a los patriocios, conveniente para cualquier cambio que la fortuna pueda traer: en un panegírico combinado de la *vita economica privata* que ofrece consuelo para las épocas de exclusión de los privilegios del *statuali*, así como en la defensa de la *vita politica* florentina apropiada para los tiempos en que una fortuna más favorable abre nuevamente la puerta de acceso al círculo dirigente. El *Governo della famiglia* había sido ya utilizado con los mismos fines pragmáticos en la muy conocida *Miscelánea* de Giovanni Rucellai, escrita durante su exclusión del *stato* del dirigente partido de los Médicis (antes de 1461, cuando fue nuevamente admitido). Circunstancias semejantes pueden explicar el propósito de otros manuscritos del *Governo* procedentes del Quattrocento y descubiertos en las bibliotecas de las familias patricias florentinas.³⁷

El testigo más útil para conocer la conciencia política florentina en la segunda mitad del siglo es, sin embargo, el mismo Alberti. Claro está, disponemos de las obras y las cartas de los neoplatónicos como fuentes de información sobre el punto de vista de los patriocios florentinos a lo largo de esos decenios, mas aquéllas son útiles sólo hasta cierto punto. La forma de pensamiento que representan no abarca ni hace avanzar el legado del humanismo de principios del Quattrocento, sino que más bien lo acepta como si fuera un todo, a la vez que lo relega a un nivel inferior, abajo del que midieron las enseñanzas platónicas. Ya hemos echado una ojeada a esta visión, compuesta y matizada, en los escritos de Landino y Nesi. Aún más, el tipo de superestructura platónica que aceptaron estos florentinos de finales del Quattrocento muestra poco de la conciencia política de los ciudadanos de la ciudad-Estado; se trata de un platonismo enraizado esencialmente en el arte y la religión. Lo anterior es cierto, por ejemplo, en el caso de la resurrección que hizo Ficino del ideal de Dante de una monarquía universal, la cual no se halla relacionada con las condiciones que privaban en Florencia o en Italia durante los decenios 1460-1470 y 1470-1480 y, en consecuencia, arroja poca luz sobre el legado humanista de los años neoplatónicos.

Afortunadamente, Alberti llena esta laguna. A lo largo de los años cuarenta, cincuenta y sesenta, cuando llevó la vida de un arquitecto trashu-

³⁷ La alabanza de Agnolo Pandolfini tanto de la "vita libera, lieta, quieta", bastante apartada de la política, como de la vida de un ciudadano que participa en la "cose pubbliche", siempre que no esté esencialmente impulsado por la ambición y el interés personal, se encuentra en los párrafos del *Governo*, publicado en el vol. 5 de Alberti, *Opere volgare*, Florencia, 1849, pp. 143-144. Por lo que respecta a la fecha de publicación, autoría y distribución del *Governo*, véase F. C. Pellegrini, en *Giornale storico della letteratura italiana*, 8, 1886, en especial las pp. 19 y 52. Véase asimismo el vol. 1 de Giovanni Rucellai *ed il suo Zibaldone*, edición de A. Perosa, Londres, 1960, pp. 3 y ss, 39 y ss, 146, y ahora el vol. 2, 1981, p. 112 y ss.

mante en diversas ciudades italianas y en la corte de los príncipes, y cuando su alejamiento de Florencia permitió, otra vez, que reaparecieran en su obra algunos de los ideales estoicos del sabio, continuó visitando su ciudad de origen. Bajo el efecto de estas visitas, hacia 1469 —no mucho antes de su muerte— escribió una segunda gran obra con el tema de la familia, *De iciarchia*, libro que en algunos aspectos puede leerse como una repetición de su primera obra sobre la misma materia. Con ella, el anciano busca inculcar en una nueva generación una actitud hacia la *vita politica* digna de los patricios florentinos y así trata sobre sus estudios, sus ambiciones sociales y sus búsquedas económicas, mas lo hace de manera muy diferente de como lo había hecho en *Della famiglia*. El título, *De iciarchia*, señala claramente el cambio de perspectiva tanto sobre la familia como sobre la *vita politica*, pues se trata de una voz italiana de reciente acuñación, que intenta interpretar la palabra griega *oikeia* formada por una combinación de 'oícod' (casa o casa de familia), y 'aceic' (gobierno, en donde "arquía" se usa como en monarquía y oligarquía) y que expresa la idea de que los cabezas de familia (familias que incluyen a los asociados en los negocios más jóvenes, así como a los miembros del clan, de acuerdo con la costumbre florentina) ejercen una forma de "gobierno" que no resulta diferente en su esencia del que ejerce el *publici magistrati* provisto por el Estado. Como asegura Alberti, "el governo e moderazione degli altri" puede ser ejercido sobre muchos o sobre unos cuantos. En el primer caso una ciudad, un ejército o una provincia serán provistos por el Estado de un *rettore*. Mas incluso si el grupo que debe ser gobernado es sólo un pequeño "número de hombres unidos por confederación, las relaciones sociales, el parentesco y otras cosas semejantes", necesitará siempre de un *moderator*. "Éste, de hecho, puede ser la autoridad, pero no la pública, más bien puede ser un mediador, puesto en funciones por el interés de la familia en combinación con la solicitud pública."³⁸ De este modo resulta "que la ciudad [...] es muy parecida a una gran familia y, al contrario, que la familia constituye casi una ciudad pequeña".³⁹

Dentro de tal visión de la sociedad y el gobierno, el equilibrio entre la valoración de la república ciudad-Estado y la familia patricia comienza a cambiar. La familia y el clan son parecidos a un *corpo* del cual los individuos son "come innati instrumenti e membra", todos unidos firmemente por "un lazo indisoluble dentro del cual uno sostiene, y es sostenido a

³⁸ "...numero d'omini cointiti per confederazione, conversazione, consanguinità, e simile"; "E questo sarà magistrato sì, non però publico; ma sarà officio composto della cura domestica colla sollecitudine publica", Alberti, *De iciarchia*, en el vol. 2 de su *Opere volgari*, edición de Cecil Grayson, Scrittori d'Italia, vol. 234, Bari, 1966, p. 265.

³⁹ "...che la città [...] sia quasi come una ben grande famiglia; e, contro, la famiglia sia quasi una picciola città", *ibid.*, p. 266.

la vez, por otro. En consecuencia [...] uno puede, con buenas razones, afirmar que debe más a su propia familia que [...] a la ciudad de uno". Y más aún,

los principados y los señoríos en las ciudades [italianas] son adquiridos con frecuencia por medio de intrigas, fraudes y [...] riesgos [...] y son gobernados con violencia, [...] disimulo [...] y crueldad. El gobierno del que hablamos [esto es, el de la familia y el del clan], por otra parte, se adquiere con la sola y sincera bondad [...]. De nuevo, en el *publico principato civile* toda fuerza y estabilidad tiene sus raíces en cosas que, por naturaleza, son inconstantes e inciertas.

En oposición,

el nuestro [el gobierno de la familia y del clan], fundado como está en la generosidad cierta de un alma viril que se halla más ansiosa de convertirse en un dirigente verdadero [*principe*] y en un *rettore* excelente de sus acciones propias que de parecerlo ante los ojos de los demás, se encuentra lleno de fe, piedad, bondad y munificencia [...]; por ello será más capaz y más firme.⁴⁰

Para el envejecido Leon Battista Alberti, entonces, el acento ha cambiado de la vida pública a la privada: los grupos familiares proteccionistas, que siempre habían sido poderosos dentro de la aristocracia de las ciudades-Estado italianas, han adquirido un valor mucho mayor que el de los cargos públicos y las instituciones del Estado. Para el Gianozzi degli Alberti, tal como es descrito en *Della famiglia*, resultaba propio para un ciudadano renunciar a sus ambiciones políticas y luchar, en cambio, por alcanzar el éxito en su *vita privata economica* en espera de la ocasión en que sus conciudadanos le suplicaran que sirviera en los altos cargos públicos. En el libro tercero de *De iciarchia*, el mejor campo de entrenamiento para los patricios jóvenes con ambiciones políticas, cada uno de los cuales "desea ser un hombre de excelencia y superior a los demás",⁴¹ es, se piensa, un gobierno en miniatura en beneficio de la familia y el clan. La preparación dentro de tal gobierno, subraya Alberti, no sólo proveerá de la práctica en el buen mando sino que asegurará que el hombre capaz prevalezca dentro de la competencia por los cargos del Estado.

En raras ocasiones, y de hecho nunca, sucederá que tú, que naciste en el seno de una familia noble que no carece de poder y no se halla en un nivel inferior, que has sido educado acorde con las normas mejores [...], no obtengas, entre

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 266-270.

⁴¹ *Ibid.*, p. 264.

los tuyos y en la República, un puesto elevado, uno entre los primeros y más ilustres.⁴²

Media así un gran abismo entre el espíritu de la comunidad y el humanismo cívico políticamente orientado. En la época de Bruni y Palmieri los modelos a seguir fueron la *polis* griega y la *respublica* romana, con sus respectivas instituciones cívicas. Mas la visión política oculta tras el libro tercero de *De iciarchia* sólo puede ser definida como una especie de romanticismo social y políticamente reaccionario. Al contrario de todo lo que puede encontrarse a principios del Quattrocento, *De iciarchia* porfía en la naturalidad y la humanidad de las estructuras sociales libremente desarrolladas, como la familia, en contra del egoísmo que da lugar a las instituciones de la ciudad-Estado.

Me parece [dice Alberti a los jóvenes] que el primer paso en la formación de la familia fue el amor y que de allí surge el lazo primario que une a sus miembros en la piedad y la benevolencia, así como en un determinado deber que demanda la naturaleza hacia la gente de uno.

En las relaciones que tienen las personas en una ciudad-Estado, por otra parte, "parecería que las unió un propósito más determinado de sostenerse a sí mismas que el de ofrecer algún beneficio a los demás".⁴³

Por la misma razón, y por primera vez desde el Trecento, un humanista dirige expresamente sus consejos sobre ética y conducta a una audiencia de nobles florentinos. *Giovani nati in famiglia nobile*, o una fórmula parecida, es la forma en que el autor de *De iciarchia* se dirige a sus jóvenes amigos, y lo hace así porque las reglas que para ellos establece dependen de los privilegios que esperarían disfrutar en su calidad de "molto fortunati, e nati in nobile famiglia", de "giovani [...] nati a magnificenza e a signorile amplitudine".⁴⁴ En otros lugares de Italia se había hecho común, para mediados del Quattrocento, denominar a los descendientes de las familias patricias como *nobili cittadini*;⁴⁵ mas la voz *nobile* era empleada en Florencia con gran cuidado, en un lugar donde la mayoría de las familias más poderosas y respetadas eran consideradas como pertenecientes al *popolo*, a pesar del hecho de que representaban dentro del Estado un elemento de aristocracia poderosa e incluso un factor oligárquico. Dispo-

⁴² *Ibid.*, p. 265.

⁴³ "...che alla origine della famiglia il primo accesso fu amore, e indi il primario vincolo a contenerli insieme fu pietà e carità e certo officio richiesto dalla natura verso e' suoi. In questi altri della città pare che certo fine, per più conservare sé stessi che per punto beneficiar gli altri, li congregasse", *ibid.*, p. 266.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 191, 215, 264 y ss.

⁴⁵ Esto ha sido indagado con gran detalle en lo que respecta a la región veneciana en Angelo Ventura, *Nobiltà e popolo nella società Veneta del '400 e '500*, Bari, 1964.

nemos de la palabra de Savonarola, un extranjero que mantenía contacto íntimo con la sociedad florentina, para asegurar que incluso en su época —unos veinticinco años después de que fue escrita *De iciarchia*—, uno no se llamaba a sí mismo noble en Florencia. Y otros veinticinco años después de esto, Maquiavelo manifestaría la opinión de que lo que distinguía a Florencia y a algunas otras regiones de Toscana de la mayor parte de Italia era la ausencia de una nobleza habilitada con un señorío feudal (no igual a, sino relacionada cercanamente con, el patriarcalismo de los nobles patricios que sirven de norma en *De iciarchia*).

Darse cuenta de que para Savonarola y Maquiavelo, muchos años después de haber sido escrita *De iciarchia*, la sociedad florentina se distinguía por la ausencia de una aristocracia dominante, tal como la que caracterizaba a la mayoría de las regiones italianas, aclara el contexto histórico en que se dio el testimonio de Alberti de 1469. Aunque el ascenso de una oligarquía aristocrática plenamente desarrollada en Florencia constituyó un proceso bastante largo, interrumpido por cambios de opinión desde la época de Savonarola en adelante, los decenios anteriores a Savonarola (de 1460 a 1490) atestiguaron la creación, por parte de las familias principales de Florencia en conjunción con los Médicis, de una forma de vida más cercana al esplendor y el lujo de la nobleza italiana contemporánea de lo que había estado el patriciado florentino de principios del Quattrocento, con su espíritu de ciudad-Estado.⁴⁶ ¿Qué efecto tuvo entonces el recuerdo del intercambio social que se dio en las generaciones de Bruni y de Palmieri en el patriciado de la segunda mitad del siglo, cuando la sociedad florentina fue transformada de manera tan drástica? La respuesta hallada en *De iciarchia* es doble: en parte positiva pero en parte también negativa, dado que muestra de forma muy clara que el espíritu verdadero del humanismo cívico había desaparecido.

El papel positivo lo desempeñó el legado florentino de principios del Quattrocento: la educación para seguir el pensamiento político-histórico. Una vez que la lucha por obtener cargos oficiales, tan aborrecida por Gianozzo degli Alberti, fue sustituida por una selección entre los *iciarchi* más renombrados dentro de los grupos aristocráticos más exclusivos, la familiaridad de un ciudadano aspirante con el pasado florentino y con la historia italiana en general se convirtió en el título decisivo. Alberti pensaba en esto cuando escribió que "rara vez ocurrirá que aquellos dedicados a las *buone arti e dottrine* no asciendan, con el paso del tiempo, a los rangos más favorecidos entre los ciudadanos".⁴⁷ En otra parte de *De iciarchia* se describe en detalle la naturaleza de la nueva preparación para

⁴⁶ Lo cual incluye la conclusión de sus palacios principescos (véase el capítulo I, nota 1), lo mismo que su preponderancia política en la república.

⁴⁷ *De iciarchia*, edición de Grayson, pp. 229 y 256.

la política. El "conocimiento y la experiencia" cuya adquisición resultan más valiosos son aquellos que resultan de mayor utilidad para la *patria*, junto con el conocimiento de todo lo relacionado con el suministro de las fuerzas armadas, en tierra o mar, destinadas a la defensa o al ataque:

las cosas más valiosas para un hombre cuya mente está orientada a los asuntos cívicos y las más útiles para quien se jacta de ser el jefe de otros [son] el conocimiento de las hazañas y de los métodos de aquellos antepasados que fundaron y aumentaron los territorios de la nuestra o de las demás repúblicas; el conocimiento de los usos de los gobiernos públicos y privados de nuestra comunidad, así como de los de los príncipes con los cuales, en alguna ocasión, uno tiene que aliarse; el conocimiento de los deseos y de la conducta de los ciudadanos que son útiles o no al bien público. Tales conocimientos dan, a quien los comprende, gran autoridad y reputación en el Senado y al lado de los jefes...⁴⁸

Con esta lectura se nos ofrece un análisis de la naturaleza de las nuevas relaciones.

Nuestras reflexiones en tanto ciudadanos [se nos dice] no son sino una conversación con uno mismo en la que uno repite las cosas [del pasado] que no son conocidas y compara sus semejanzas con las cosas que ahora le son presentes, debatiendo de esta manera lo que puede extraer de ellas; y esto es lo que es llamado prudencia, casi providencia, de lo que se sigue el cuidado ante el peligro...⁴⁹

Aquí nos hallamos claramente en la ruta que lleva de la reactivación del pensamiento histórico de Bruni a las ideas y juicios de valor encontrados en los *Discorsi* de Maquiavelo y en las obras de Guicciardini. Resulta interesante hacer notar que en fecha tan temprana como 1469, el año en que nació Maquiavelo, la perspectiva histórica de Alberti incluía ya algunas de las ideas que tipificarían el ambiente intelectual de la Florencia del Renacimiento en su madurez. Pero, en contraste con lo que se ve en *Della famiglia*, ¡cuán poco de la forma de vida de los humanistas cívicos se conserva en *De iurarchia*! Desde los días de Bruni (y en algunos aspectos desde los de Salutati) el avance rápido y la influencia única del humanismo cívico en Florencia habían sido inseparables del hecho de que los integrantes de las familias patricias y los de la creciente comunidad humanista fueron conjuntados por el nuevo interés intelectual —comenzando con las reuniones en la sala de conferencias de Manuel Chrysoloras, la cantera de los estudios griegos. Los patricios florentinos habían empezado a separarse de la cultura tradicional aristocrática de

⁴⁸ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 224.

la Edad Media antes que cualesquiera fuera de Florencia. Mas para fines del decenio 1450-1460, ya sea o no que Leon Battista Alberti haya exagerado los cambios que encontró en su última visita a Florencia, ya algunas familias patricias florentinas habían comenzado nuevamente a inculcar en sus hijos "nati in famiglia nobile", una especie de cultura y de actitud ante la vida dirigida a los miembros de una élite noble.

Dos cosas sorprendieron a Alberti, como lo indica, durante esas últimas visitas a Florencia. Una fue las costumbres ostentosas de los ricos, que incluían el uso de ropajes cada vez más caros para hombres y mujeres.⁵⁰ La otra, más importante, era la inclinación de sus amigos patricios más jóvenes a considerar indispensable la posesión de una gran fortuna para adquirir autoridad y poder. Las grandes riquezas, decían, han constituido un factor decisivo en el ascenso de las familias dirigentes a la nobleza y la fama. Cuando comenzó a ser escrita *Della famiglia*, una cuestión vital para los humanistas florentinos había sido determinar hasta qué grado las *divitiae* eran un instrumento necesario para aquellos que se hallaban comprometidos en la *vita activa politica*. Lo que Leon Battista aprendió de Gianozzo degli Alberti en el momento en que escribía *Della famiglia* fue que, para quien no participara en la *vita politica*, el trabajo continuo de crear riqueza constituía un prerequisite para alcanzar la independencia y la felicidad. En *De iciarchia* descubrimos una nota de duda sobre si la lucha persistente por la riqueza era compatible con una vida aristocrática de éxito. La secuencia de causa y efecto parecería haberse invertido a finales de los decenios 1460-1470 y 1470-1480: si un joven noble (leemos en *De iciarchia*) carece de riquezas, ya le vendrán a medida que gane reconocimiento dentro de los círculos aristocráticos. Necesita ser enseñado que "un hombre educado con celo y buenas maneras [*con industria e buona civiltà*] no será pobre en su vejez" porque resulta justo esperar "que donde hay *virtù* las riquezas y el poder no faltarán".⁵¹ Aquellos que se sabe han adquirido las habilidades que hemos descrito "ganan tanto dinero como quieren. Son bienvenidos por los dirigentes ricos y por ellos recompensados".⁵² Por el contrario, dado que los ricos, aun los pertenecientes a los clanes nobles, pueden empobrecerse de la noche a la mañana, el viejo Alberti propone que, en los tiempos buenos, los miembros del clan funden fideicomisos familiares capaces de sostener a sus miembros empobrecidos.⁵³

⁵⁰ *Ibid.*, p. 203.

⁵¹ "Orno allevato con industria e buona civiltà non vedo che possa per età esser povero", *ibid.*, p. 277. "Dicono che dove abiti la onestà, ivi sta bellezza, e dove sia virtù, ivi non mancano ricchezze e potentato", *ibid.*, p. 246.

⁵² "E' dotti acquistano a sé pecunia quanta e' vogliono. Sone riceuti da fortunati principi, e ricevono da loro", *ibid.*, p. 213.

⁵³ *Ibid.*, p. 278 y ss.

Cuando el autor de *Della famiglia* escribió su *De iciarchia* —un libro tan opuesto a los valores y formas de vida de principios del Quattrocento florentino—, la época en la cual Florencia enseñó al resto de Italia una actitud nueva hacia la política, la historia y la economía estaba llegando a su fin. Ciudades-repúblicas totalmente aristocráticas así como ciertas cortes italianas pronto ofrecerían oportunidades mejores que Florencia, donde las antiguas tradiciones cívicas aún sobrevivían en parte, pues, aunque después de la era de Lorenzo de Médicis el humanismo cívico en su forma original no servía ya al temple de los tiempos, inclusive en Florencia, una larga línea de personalidades discrepantes, de Savonarola a Maquiavelo y, hacia 1530, los últimos defensores de la República, se demostró a sí misma ser la heredera del temprano Quattrocento florentino.⁵⁴

⁵⁴ Debemos, en especial, la capacidad de percibir estos movimientos y estos escritores como parte de una tendencia oculta correlacionada de la vida florentina posterior a Rudolf von Albertini, *Das florentinische Staatsbewusstsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat*, Berna, 1955.

SEGUNDA PARTE
EL MARCO HISTÓRICO Y LA INFLUENCIA
DEL HUMANISMO FLORENTINO

XI. LA CIVILIZACIÓN DEL SIGLO XV AL NORTE DE LOS ALPES Y EL QUATTROCENTO ITALIANO: DIVERGENCIAS Y CONVERGENCIAS*

I

AL ESCRIBIR la historia de los acontecimientos que cambiaron el rostro de Europa hacia el año 1500, debemos separar dos procesos entrelazados: al lado de la transformación cultural, para cuya descripción hemos tomado en préstamo el término *Renacimiento*, se produjo también el surgimiento del sistema de Estados de la Europa moderna. Hacia finales del siglo xv, Inglaterra, Francia y España, tras una larga y completa preparación, alcanzaron su unidad nacional bajo poderosas monarquías. Además, un Estado bilingüe se había desarrollado en las ricas zonas fronterizas entre Francia y Alemania: el Estado de los duques de Borgoña. Puesto que Francia, con una población estimada en quince millones, era potencialmente muy superior a cualquiera de sus competidores y, en realidad encarnaba un tipo de gran potencia aún no alcanzado en parte alguna (había sólo cerca de tres millones de habitantes en Inglaterra, seis millones en España y difícilmente más de seis millones en el Estado de Borgoña, que incluía las regiones industriales de Artois, Flandes y Brabante), los Estados vecinos de Francia, necesariamente, unieron sus recursos. El Imperio alemán, el único que igualaba en población a Francia, no podía servir como pieza en el nuevo tablero del ajedrez europeo ya que estaba constituido por una desunida federación de Estados y de ciudades semiindependientes bajo el dominio de los Habsburgo, quienes, en realidad, disponían de escaso poder en su calidad de emperadores alemanes. Sin embargo, en sus dominios alpinos y austriacos, esta casa real poseía el mayor y el más fuerte de sus Estados y, de esta manera, el contrapeso antifrancés fue construido sobre un elaborado sistema de alianzas pactadas mediante bodas entre príncipes; primero fue (1477) entre Borgoña y los Habsburgo y, en forma subsecuente (1496), entre los Habsburgo, Borgoña y España. En consecuencia, los años del siglo xvi

* La presente introducción a la Segunda Parte del libro, un análisis amplio y comparativo de las condiciones que reinaban en la época en diversos países europeos, fue publicada por primera vez como un capítulo del volumen I de *The New Cambridge Modern History*, 1957, con el título de "Fifteenth-Century Civilisation and the Renaissance". Se reproduce aquí con el amable permiso de *The New Cambridge Modern History* y la Cambridge University Press. La reproducción incluye algunos cambios estilísticos.

atestiguaron el enfrentamiento de dos potencias gigantescas, o de combinaciones de poder de magnitud desconocida para el mundo medieval; y cuando a principios del decenio 1520-1530 Inglaterra luchó por convertirse en el moderador de la balanza de equilibrio entre Francia y la España de los Habsburgo, quedó establecido el nuevo modelo del equilibrio de poder entre Estados en la escena europea.

Por otra parte, fue la misma generación, la que vivió entre 1490 y 1520, la que experimentó el apogeo del arte renacentista, del humanismo y de la nueva ciencia histórica-política. (El crecimiento de las ciencias naturales no alcanzó una fase de madurez comparable sino hasta medio siglo después.) Sin embargo, existe una diferencia básica entre esta revolución cultural y la transformación política. Resultaría difícil afirmar que fuera de Italia los nuevos valores estéticos en el arte y la literatura, así como los puntos de vista recientes sobre la educación y el aprendizaje humanista, maduraron gradualmente al interrelacionarse con el desarrollo político. Sus raíces no se hallaban en los países del occidente europeo sino, más bien, estaban situadas en una parte de Europa que no formaba parte del proceso de integración política en gran escala y que iba a convertirse en el sujeto indefenso de las políticas de fuerza de los nuevos grandes Estados: en la península italiana. Lo anterior no significa que la cultura renacentista, al norte de los Alpes, constituyera sólo una importación del sur. El arte de Francia, Flandes y Alemania en el siglo xv no deja lugar a dudas de que en todas partes existía un nuevo realismo; no sólo en Italia sino también en los países del norte luchaba por encontrar su expresión un creciente individualismo. Aún más, después de entrar en contacto con Italia, el arte y la literatura que finalmente surgieron mostraron diferente textura en cada nación europea, acorde con sus tradiciones nacionales. Y, sin embargo, los artistas, escritores y sabios de fuera de Italia, a partir de finales del siglo xv en adelante, estaban convencidos de que la nueva era en el arte, la literatura, la educación y el saber habían tenido su fase inicial y su modelo en Italia; que sus formas de ser heredadas eran, irremediablemente, anticuadas y que ningún progreso en cualquier campo era posible sin el esfuerzo deliberado de absorber lo mejor de lo que se había alcanzado al sur de los Alpes. ¿Cuáles fueron los factores que al final de la civilización medieval, en especial durante el siglo xv, dieron lugar a esta situación?

Muchas de las aspiraciones medievales alcanzaron un punto crucial cuando los concilios eclesiásticos de Constanza (1414-1418) y de Basilea (1431-1449) lograron poner fin al cisma que dividió la unidad de la Iglesia; sin embargo, no lograron satisfacer las esperanzas largamente sostenidas de una reforma religiosa y la moderación de la estructura estrictamente monárquica de la Iglesia. El frustrado programa de reforma fue

elaborado principalmente por las universidades medievales; los dirigentes del partido de la reforma fueron las inteligencias más notables de aquellos grandes centros de enseñanza escolástica que, anteriormente, constituyeron la fuente de avanzadas filosofías políticas, y cuyos autores, de manera incesante, habían investigado y adaptado a las condiciones cambiantes las cuestiones fundamentales de la relación Iglesia-Estado, así como las obligaciones mutuas entre los dirigentes y el pueblo. La fuerza intelectual de la filosofía escolástica en todo este campo del pensamiento fue minada cuando las consecuencias de los concilios eclesiásticos dieron fin a todos los intentos de reforma constitucional dentro de la Iglesia y convirtieron casi en absoluto el poder del papa. En su calidad de jefe del Estado papal, en la Italia central, el papa pronto fue atraído al remolino de la política de los Estados italianos regidos por la tiranía. Tampoco los considerables logros en las ciencias naturales del escolasticismo del siglo XIV fueron seguidos por resultados comparables después de mediados del siglo XV. La vida y la enseñanza en las universidades llegó a caracterizarse por su falta de originalidad y su tradicionalismo estéril —acusación que con tanta frecuencia fue dirigida por los humanistas posteriores en contra de toda la enseñanza de la Edad Media.¹

Es también cierto que para el siglo XV habían pasado ya los días de la caballería medieval. El servicio militar de los vasallos era cosa del pasado y la posición económica de los señores de la tierra, dependiente como lo era del trabajo agrícola fácilmente asequible, había sido afectada de manera considerable por la disminución de una tercera parte, o más, de la población campesina de Europa a causa de la Muerte Negra y de la prolongada declinación económica que devastó a la mayoría de los países durante el siglo XIV. Pero resultaría equivocado pensar que la preeminencia en el escenario europeo fue dejada, en consecuencia, a la burguesía. El reforzamiento de la monarquía en el curso de construcción de las grandes potencias europeas creó nuevas oportunidades a la nobleza que, junto con la clase burguesa, era indispensable en los nuevos ejércitos y en las nuevas administraciones, amén de que daba esplendor al entorno de los príncipes. A lo largo del siglo XV, el equilibrio entre burgueses y nobles, entre la cultura urbana y la caballeresca, dependió en gran parte de la existencia y de la influencia de principescas cortes centralistas. El resultado fue diferente en cada uno de los países europeos.

¹ Tras largos debates éste sigue siendo el cuadro, según el juicio de Oxford en H. Rashdall, *The Universities of Europe*, Powicke y Emden (compiladores), Oxford, 1936, vol. 3, pp. 270 y ss, en lo que corresponde a París, en A. Renaudet, *Préforme et Humanisme à Paris*, 2ª edición, París, 1953, pp. 98 y ss y 158 y ss, las universidades alemanas son tratadas en G. Ritter, "Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des xv. Jahrhunderts", *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wiss., Philos.-Hist. Klasse*, 1922, Abh. 7, 95-99, 113-115.

II

Con excepción de Italia, los mayores progresos que saldrían de las condiciones medievales y feudales en el campo de la historia social y constitucional se dieron dentro de la monarquía inglesa. Los caballeros ingleses fueron los primeros en perder su estatus de casta militar armada. A lo largo del siglo xv fueron uniéndose en una pequeña aristocracia que ya no estaba separada por un abismo del mundo mercantil de la clase burguesa. Incluso se habían celebrado matrimonios mixtos y ambas clases se mezclaban socialmente, en especial con las grandes familias de comerciantes de Londres, y en la Cámara de los Comunes los *Knights of the Shire* se sentaban al lado de los burgueses de las ciudades —señal de igualdad social que resultaba inconcebible en las reuniones de la mayoría de los Estados europeos. Sin embargo, no resultaría cierto suponer que en esta asociación el equilibrio de influencias se haya vuelto, gradualmente, contra los caballeros o, incluso, que estuviera nivelado. A partir de los primeros decenios del siglo xv, un número creciente de los más pequeños distritos parlamentarios habían enviado nobles a la Cámara de los Comunes en lugar de comerciantes o miembros de la clase burguesa que durante el siglo xiv habían sido elegidos. La composición social del parlamento inglés cambiaba, y no era en favor de la burguesía sino de la aristocracia, hasta llegar al grado de que, durante el reinado de Isabel I, hubo cuatro nobles por cada burgués entre sus miembros.

Encontramos una sobrevivencia correspondiente, e incluso un recrudescimiento de las tradiciones aristocráticas, en la vida cultural de la Inglaterra del siglo xv. George Macaulay Trevelyan define así esta situación: si el fantasma de Chaucer hubiera retornado a la escena inglesa hacia finales del siglo xv, se hubiera sentido del todo como en casa pese a que había transcurrido un siglo. Ni ideas ni gustos literarios fundamentalmente nuevos surgieron: las obras de Chaucer eran aún leídas como si se tratara de trabajos contemporáneos. Podemos ir aún más lejos y juzgar que la literatura inglesa todavía no había asimilado totalmente los mayores logros de Chaucer. El suyo constituyó un desarrollo en el gusto y el interés desde los días en que tradujo el *Roman de la rose* al inglés y aclimató el estilo alegórico de la poesía amorosa caballeresca francesa a la época del nuevo realismo de sus *Canterbury Tales*. La producción literaria de la Inglaterra del siglo xv incluía una tendencia al realismo que se manifestaba, sobre todo, en los escritos satíricos y didácticos; sin embargo, los elaborados trabajos literarios que reflejaron el clima intelectual del periodo entre 1400 y 1500 continuaron, más bien, la *aureate diction* (estilo retórico o grandilocuente) de la poesía amorosa, alegórica y caballeresca del primer Chaucer. El tema favorito continuó

siendo la épica caballeresca en la que se transformaba la historia en una red de cuentos legendarios que trataban sobre la descendencia de la caballería inglesa trazándola hasta Troya, Roma y la Mesa Redonda del rey Arturo.

Ciertamente, el siglo atestiguó considerables innovaciones, así como nuevas invenciones. Fueron fundadas nuevas escuelas —entre ellas Eton y Winchester— en las cuales los descendientes de las buenas familias, e incluso los nobles, fueron educados junto a los mejores talentos provenientes de círculos sociales más bajos. Como en toda Europa, cuando la educación escolar se convirtió en parte normal de la preparación para convertirse en un hombre de mundo, estuvo al alcance de todos. Por vez primera la escritura de cartas se hizo común en las capas altas de la sociedad laica. No obstante lo anterior, en todos los lugares donde las cartas escritas en esta época nos permiten la observación de las tendencias culturales prevalecientes —como la correspondencia entre los Pastons (pequeños terratenientes que lograron elevarse a la aristocracia)— descubrimos, aparte de un interés considerable por los torneos, que los títulos de los libros de sus anaqueles, siguiendo con la pauta medieval, se mantenían sin cambio alguno e incluían libros épicos de aventuras caballerescas, algunas obras religiosas y unas cuantas traducciones (en ningún caso los libros originales) de autores de la Antigüedad. La llegada de los libros impresos no produjo de inmediato cambios sustanciales en el gusto y la perspectiva. Así, cuando William Caxton, tras una larga vida como comerciante y representante de algunos intereses comerciales ingleses en los Países Bajos, se dedicó (entre 1470 y 1490) a manejar la imprenta que, en el caso de Inglaterra, inició la era de las ediciones impresas, la principal parte de su producción, aparte de las obras de Chaucer, la constituyó la publicación, en versiones inglesas, de la vasta obra literaria que trataba sobre la caballería andante de Troya, Grecia, Roma, así como las épocas de Carlomagno y el rey Arturo, lectura corriente de las cortes medievales de finales de la Edad Media. Al traducir y publicar una obra francesa con el título de *The Order of Chivalry or Knighthood*, Caxton, dando voz a los sentimientos de los mercaderes patricios de Londres, no vaciló en comentar que se trataba de un libro oportuno para recordar a la olvidadiza Inglaterra las normas aceptadas en todas las épocas anteriores, cuando los caballeros ingleses eran conocidos por su verdadero espíritu caballeresco, en especial en los días inolvidables de la noble "hombria, cortesía y gentileza" del rey Arturo, Tristán y Percival.

La historiografía de la Inglaterra del siglo xv demuestra que el mundo espiritual en el que vivieron los contemporáneos de Caxton lo constituyó, de hecho, un pasado caballeresco glorificado. Y, ciertamente, en lu-

gar de clérigos escribiendo en latín, los comerciantes ricos escribían en inglés crónicas de sus ciudades, especialmente en Londres, y en consecuencia, muchos acontecimientos cotidianos de la vida de los burgueses fueron observados y registrados en forma realista y con detalle. Pero si la escritura de las *London Chronicles* en lengua vulgar emancipó al burgués de su dependencia de los escritores del clero, tal cambio no significó la independencia de las normas y prejuicios impuestos por el predominio de la cultura caballeresca. Entre las escenas de la vida citadina que encontramos en las *London Chronicles*, ninguna son descritas con mayor celo que los torneos caballerescos y las procesiones reales por la ciudad; y no se hace intento alguno por analizar más allá de los hechos externos y del espectáculo de pompa y circunstancia, y tomar en cuenta causas y efectos, el valor de las fuentes de información y la necesidad de seleccionar y dar a los sucesos su proporción debida —que son las características de la historiografía que iba a surgir en el siglo xvi. En las obras históricas de carácter general, como las *Chronicles of England*, publicadas en su versión final en 1480, se mantiene como telón de fondo el cuento fantástico —tal como fue referido por Geoffrey de Monmouth en el siglo xii— de Bruto, el nieto de Eneas, que fundó el reino británico tras su victoria sobre los gigantes nativos; las hazañas caballerescas del rey Arturo y de los caballeros de la Mesa Redonda son aún tomadas como hechos históricos y empleadas como norma en todos los juicios sobre el pasado y el presente. Tales hazañas constituyeron también el tema de la mayor obra de imaginación de la Inglaterra del siglo xv, la *Morte d'Arthur* de Malory. Cuando Caxton la imprimió por primera vez, exhortó a sus lectores a creer que las leyendas sobre el rey Arturo no eran sólo una ficción. La descripción de Malory —dijo— ha dado un recuento glorioso de la edad más grande de la historia de Inglaterra.

Esta falta de voluntad por romper con el mundo de la caballería medieval debe ser explicado, en su mayor parte, por hechos sociales: desde el siglo xiv hasta finales del xv, Inglaterra, como muchas regiones de Europa, vivió un largo periodo de estancamiento económico. Aunque esta época atestiguó el surgimiento del fabricante de paños, el fabricante de telas de lana que construyó la industria capitalista en una zona rural libre de las regulaciones medievales de los gremios de las ciudades, la producción de la industria textil inglesa se mantuvo casi sin cambios hasta el gran crecimiento de la vida económica inglesa en la época de los Tudor; los días de la clase media industrial se hallaban todavía lejos en el futuro. El único grupo social cuya influencia sobre la cultura pudo ser importante en el siglo xv fue la clase de los comerciantes al mayoreo de Londres, que dominaba el gobierno de la única metrópoli inglesa, y su comercio con Europa. Pero los exclusivos y privilegiados gremios de

estos comerciantes no fueron, por su naturaleza, los precursores de la sociedad moderna sino más bien el epílogo a la historia de los gremios mercantiles medievales. Tampoco representaban un grupo cabalmente consciente de sus diferencias con la nobleza, sino que formaban un estrato social que, de manera regular, iba pasando a la pequeña aristocracia rural mediante el matrimonio. Habiendo adquirido propiedades en el campo, los mercaderes se fundieron en un medio semifeudal. Aun en una época tan tardía como durante el reinado de Isabel I, los caballeros de importancia social y política llevaban una vida señorial en el campo, rodeados por una multitud de seguidores y reuniéndose, a su vez, alrededor de un protector perteneciente a la alta nobleza. Si para esta época la cultura de la aristocracia rural y la de la nobleza habían dejado atrás por mucho la tradición caballeresca medieval, en muchos aspectos esto se debía a la influencia de la nueva educación aristocrática que floreció, por vez primera, en las cortes italianas.

Sin embargo, no fue sino hasta finales del siglo xv que se realizó un acercamiento formal entre Inglaterra y la Italia renacentista. Hasta entonces los viajes a Italia no habían formado parte de la educación de los hijos de los aristócratas rurales o de los mercaderes aristócratas de Londres. Antes de 1490 los viajeros ingleses que se dirigían a Italia eran, como regla, clérigos o funcionarios al servicio del rey. Y aunque éstos, en ocasiones, actuaron como adelantados, puesto que llevaron consigo, a su regreso a Inglaterra, manuscritos humanistas poco conocidos, así como el amor hacia los nuevos conocimientos, para ellos el humanismo no constituía una educación ni un nuevo mundo de ideas y, por lo tanto, no fundaron nuevos movimientos intelectuales ni grupos que se opusieran a la filosofía escolástica. En consecuencia, a pesar del estímulo que trajeron estos adelantados y a pesar del patrocinio de unos pocos miembros de la alta nobleza inglesa que convencieron a algunos humanistas italianos para que trabajaran en Inglaterra como secretarios o maestros, el único resultado concreto fue la adición de un considerable número de manuscritos humanistas a las bibliotecas inglesas y la inclusión de algunas nociones de griego en el plan de estudios de las antiguas universidades y escuelas.

Antes de que el humanismo llegara a significar algo más para la Inglaterra, aún sumida en el pensamiento de finales del Medievo, el crecimiento del humanismo en Italia tenía que llegar al estadio en que el entusiasmo de los clasicistas por la literatura y el arte de la Antigüedad fuera compensado con el pensamiento renovado sobre los temas religiosos y el empeño en reconciliar el legado clásico con la tradición cristiana. Después de que Lorenzo Valla, el gran humanista romano, hizo la primera reseña crítica del Nuevo Testamento, los estudiosos de la escuela

neoplatónica que habían resurgido en Florencia, entre ellos de manera principal Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, se dedicaron a la elaboración de una nueva teología dentro de una estructura semiclásica y semiescolástica, esbozada sobre la literatura religiosa de la Antigüedad clásica. Tal interés religioso, de suyo intensificado, fue reforzado en Florencia por un tiempo, después de 1490, cuando las prédicas de Savonarola dieron lugar a un alejamiento general del secularismo del primer Renacimiento italiano. Fue precisamente durante esta fase renacentista, orientada hacia lo religioso, que la inteligencia inglesa estableció sus primeros contactos con Italia. Tras una visita de dos años a Italia, John Colet pronunció conferencias públicas sobre las *Epístolas* de san Pablo en Oxford, y de 1496 en adelante esto significó un rompimiento definitivo con los sistemas de enseñanza escolásticos. Siguiendo la ruta adoptada por Ficino en esos años, Colet interpretó las enseñanzas de san Pablo y su labor misionera teniendo como telón de fondo el cristianismo primitivo y el paganismo. Al igual que Ficino, Colet mostró una nueva penetración psicológica y un entendimiento surgido de la intimidad amorosa con la personalidad de san Pablo en su calidad de maestro bíblico. En su exégesis de las doctrinas de san Pablo, Colet era guiado por una piedad sencilla y la confianza en que la fe en la gracia divina y el ser dueño del valor apropiado eran de más valía que la letra de la ley de cualquier rito. De esta confianza brota una despreocupación sorprendente hacia la mayoría de los complejos problemas de la teología de los escolásticos.²

Una vez que fue construido este primer puente con el mundo intelectual de la Italia del Renacimiento, el humanismo en Inglaterra pronto se convirtió en un movimiento que podía extenderse más allá de los muros de las universidades. Gracias a Colet y a Thomas More se formó en Londres un círculo de hombres cuyas mentes, habiendo sido moldeadas por las nuevas enseñanzas religiosas, fueron pronto espoleadas hacia las preocupaciones sociales y políticas. Fue hasta después del decenio 1520-1530, durante la última parte del reinado de Enrique VIII, que las ideas

² Que los estudios de Colet fueron influidos por Ficino se hace claro por la similitud de sus enfoques y ha sido tomado como un hecho desde que F. Seebohm escribió *The Oxford Reformers*, 1867. Sin embargo, como es muy poco lo que se sabe sobre los detalles del viaje a Italia de Colet, faltan pruebas de que haya existido una relación personal entre ambos hombres. Que se dio un contacto directo ha sido probado por el descubrimiento de dos cartas íntimas dirigidas por Ficino a Colet; véase R. Marcel, *Bibliothèque d'Hum. et Renaiss.* 14, 1952, pp. 122 y ss. Otra dificultad que existe para aceptar la deuda de Colet con Ficino es la fecha tardía del comentario de Ficino sobre las *Epístolas* de san Pablo —entre 1496 y 1499, según P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, Florencia, 1937, vol. 1, p. lxxxii. Mas como el comentario fue precedido por varias conferencias, la fecha no constituye un obstáculo para conjeturar que Ficino se encontraba ya entregado a los estudios bíblicos, o incluso pronunciando sus conferencias en la época en que Colet visitó Florencia.

renacentistas sobre historia y política, problemas sociales y comportamiento humano, llegaron a Inglaterra en una corriente ininterrumpida. Cuando poco después de 1500 Polidoro Vergil, un humanista italiano residente en Inglaterra, descubrió la nota fantástica de leyenda medieval en los relatos aceptados hasta entonces sobre Bruto y el rey Arturo y reconstruyó la historia de Inglaterra a la manera de los humanistas, su crítica fue aún acogida con indignación y vacilaciones. Y, sin embargo, las semillas de la duda una vez sembradas tenían que germinar y, a partir del decenio 1430-1440, el mundo de Geoffrey de Monmouth fue gradualmente sustituido por los horizontes históricos creados por el Renacimiento en Italia.

III

Al otro lado del Canal de la Mancha el equilibrio entre la monarquía, la nobleza y la burguesía del siglo xv se había logrado de manera diferente. La actuación de la monarquía al promover la integración política resultó más espectacular en los países de habla francesa que en cualquier otro lugar de la Europa del siglo xv. Durante las horas más negras de la Guerra de los Cien Años (1337-1453) y en el consecuente periodo de reconstrucción, la Corona había constituido el punto de unión y de salvación de Francia. De manera semejante, el Estado de los duques de Borgoña fue creado exclusivamente gracias a los esfuerzos de una rama más joven de la casa real francesa. En Francia el poder real estaba en camino de convertirse en absoluto: los Estados Generales prácticamente habían perdido el derecho de consentimiento en los asuntos referentes a los impuestos y la Suprema Corte de Justicia; por su parte, el Parlamento de París practicaba sólo revisiones ocasionales a la omnipotencia del rey. La administración real centralizada aún no podía extenderse a todas las provincias del vasto reino y en Orleáns, Anjou, Bretaña y Borgoña, su lugar fue ocupado por cortes gobernadas por un príncipe, así como por administraciones regionales regidas por personas pertenecientes a alguna rama de la familia real o por otros miembros de la alta nobleza. La obra de reconstrucción llevada a cabo por el rey y los príncipes en la segunda mitad del siglo xv dependió de la colaboración no sólo de la nobleza sino también de la burguesía. Y sin embargo, aunque la política real favorecía considerablemente a la industria y al comercio de las ciudades, el elemento urbano no era considerado un aliado respetado sino un favorito sumiso, vigilado muy de cerca por los funcionarios reales. Los grupos dirigentes de la gente de las ciudades no constituían una clase comercial o industrial que tuviera un horizonte nacional; más bien integraban aristocracias locales bien provistas de fondos, tan sólo con in-

tereses locales, y cuyos miembros de más éxito se mostraban ansiosos de comprar tierras y asociarse con los nobles provincianos. En consecuencia, en las cortes francesas las formas de la vida social y el espíritu de la literatura y de las artes se mantuvieron casi ajenos a la influencia de las ciudades y el legado de la caballería medieval continuó siendo el factor dominante.

Ciertamente, dentro de la estructura de las cortes de los príncipes todavía nos encontramos con otro elemento de importancia cultural. El estudio de los autores clásicos había florecido casi siempre entre los clérigos en la cancillería francesa y, dentro de este círculo, durante el periodo final de la Edad Media, se produjo una considerable afinidad espiritual con el clasicismo latino de los humanistas italianos. Los franceses, al igual que los italianos, hablaban una lengua romance, y el interés por la literatura latina sobreviviente se había extendido ampliamente en la Francia medieval, más que en cualquier otro país europeo, incluida Italia antes del advenimiento de Petrarca. En el siglo *xv*, el hecho de que se hubiera establecido la residencia de la Curia papal en Avignon, a orillas del Ródano, condujo a que los dos países tuvieran un cercano contacto intelectual. Petrarca había pasado sus años de formación en un medio en que se mezclaban lo italiano y lo francés, y durante la primera parte de su vida debió haber encontrado mejores textos clásicos y mayor información entre sus amigos franceses que en su Italia nativa. En las primeras dos generaciones posteriores a Petrarca (aproximadamente entre los años de 1360 a 1420), encontramos que los secretarios de la cancillería real llevan la característica vida social de los humanistas: los manuscritos clásicos eran transcritos ávidamente y eran intercambiadas cartas y poemas que imitaban los modelos antiguos. Pero en el decenio de 1430-1440, tales actividades comenzaron a declinar, sin dejar, al parecer, ningún resultado permanente, hasta que los franceses comenzaron a viajar hacia Italia y también comenzaron a ser visitados por los eruditos italianos en la segunda mitad del siglo.³ La explicación no es difícil de encontrar: una tendencia en los estudios que se centraba básicamente en la retórica y se encontraba confinada en el estrecho mundo de las cancillerías, carente de significación para la enseñanza francesa contemporánea o para los valores de aquellos que disfrutaban de preeminencia.

³ Véase A. Coville, *Gontier et Pierre Col et l'Humanisme en France au temps de Charles VI*, París, 1934, en especial las pp. 229-234. La declinación del primer humanismo francés después del decenio 1420-1430 ha sido debatida por F. Simone en la publicación italiana *Convivium*, 1951, pp. 189, 193 y ss; y en su *The French Renaissance: Medieval Tradition and Italian Influence in Shaping the Renaissance in France*, Londres, 1969, pp. 145-154, usando razonamientos que, en mi opinión, no son lo suficientemente fuertes como para refutar la demostración hecha por Coville y también por Renaudet sobre una pérdida de las energías humanistas en la Francia de mediados del siglo *xv*.

cia social, no podía dar por resultado nada comparable con el desarrollo orgánico del humanismo italiano.

Aunque un movimiento humanista lozano no podría haberse desarrollado sobre una base tan estrecha, la prolongada influencia de los estudios clásicos en Francia, así como su cercanía a Italia, provocó el interés sobre algunos autores de la Antigüedad, los considerados favoritos, que mantuvieron su ascendiente en la cultura de las cortes francesas. Tras la primera mitad del siglo xiv, los reyes añadieron a sus bibliotecas y a sus tesoros de libros sobre religión y caballería un buen número de manuscritos de obras griegas y latinas traducidas al francés a solicitud real. Así, la historia romana de Tito Livio *Sobre la vejez* y *Sobre la amistad* de Cicerón, lo mismo que la *Ética*, la *Política* y la *Economía* aristotélicas, quedaron al alcance de los cortesanos que desconocían el latín y el griego; se colaron también algunas obras de los primeros humanistas italianos, en especial Petrarca y Boccaccio. Sin embargo, estas versiones al francés hechas para las bibliotecas de los príncipes diferían mucho de las traducciones humanistas, inclinadas a reproducir de manera precisa la forma literaria y la atmósfera histórica de las obras traducidas. Más bien eran paráfrasis y adaptaciones pensadas de tal manera que su contenido pudiera ser entendido fácilmente y tomado en préstamo por lectores y escritores ansiosos de encontrar el antídoto a la decadencia de la caballería de ese tiempo en la dureza, el patriotismo y las virtudes guerreras de los "caballeros" romanos. En la corte de Borgoña, centro cultural de los países francófonos en la segunda mitad del siglo xv, la historia legendaria de la caballería de las antiguas Troya, Grecia y Roma se convirtió en un punto de referencia de todas las ideas sobre conducta, educación e incluso política. Los secretarios ducales coleccionaban todas las obras que podían encontrar sobre Alejandro Magno en manuscritos bellamente iluminados —lo mismo se tratara de traducciones de antiguas relaciones históricas o de historias medievales. El esplendor fabuloso de la corte de Alejandro, en la guerra y en la paz, sirvió de modelo y como imagen refleja de la vida social en la corte borgoñesa. El mundo caballeresco de la Mesa Redonda del rey Arturo, visto aún a través de los ojos de Geoffrey de Monmouth, así como cualquier información disponible, por mínima que fuera, sobre Troya, ya fuera totalmente ficticia o procedente de alguna antigua fuente de información, se mantuvieron como parte aceptada del retrato del pasado. El duque Felipe el Bueno tomó parte en la preparación de las *Hystoires de Troye*, el manuscrito más espléndido entre todas las colecciones y que fue una de las obras europeas sobre temas caballerescos traducidas al inglés y publicadas por Caxton años más tarde.

Dentro de esta atmósfera, las obras clásicas y la influencia italiana se mostraron impotentes para cambiar los ideales tradicionales y el com-

portamiento. Cuando se inició el desarrollo de la tradición caballeresca, las órdenes caballerescas, las Cruzadas y el nacimiento de la poesía amorosa de los trovadores fueron los eventos culminantes que surgieron naturalmente de las necesidades existentes en las condiciones medievales. Ahora, estos recuerdos del pasado se mantenían vivos en su calidad de partes de un elaborado sistema que regía las ceremonias en las Cortes. Las órdenes caballerescas de la Edad Media fueron asociaciones libres de caballeros dedicadas a luchar en favor de la cristiandad en Oriente. A finales del siglo xiv y principios del xv aparecieron nuevas órdenes, creadas por las nuevas monarquías que, con ayuda de los antiguos símbolos caballerescos y de sus formas sociales, procuraron integrar la nobleza de las provincias remotas al naciente Estado y dar a los ambiciosos nobles nuevas posibilidades de emplear su energía al servicio de los príncipes. La primera de estas órdenes cortesanas fue la inglesa Orden de la Jarretera, que fue seguida por la borgoñesa Orden del Toisón de Oro, que fue la más magnífica y suntuosa de todas ellas y que continuó como una institución española tras la unión de los Países Bajos con España. El nacimiento de una contraparte francesa fundada por Luis XI, la Orden de Saint-Michel, así como la subsecuente creación de órdenes parecidas en países tan distantes uno de otro como Saboya, Dinamarca y Hungría, muestra la importancia que tuvo el ejemplo borgoñés para la sociedad cortesana de toda Europa.

En estas órdenes nuevas, la pompa y el donaire del ceremonial tenían como intención mantener en alto las antiguas normas de honor y de casta. Al menos en Borgoña, incluso el recuerdo de las Cruzadas continuó desempeñando una parte muy viva; y los planes de efectuar una nueva cruzada fueron ampliamente pensados en Europa tras la conquista por los turcos de Constantinopla en 1453. En la Italia renacentista Pío II, el papa humanista, empleó toda su energía y recursos en esfuerzos inútiles. En Borgoña, los planes de la cruzada tomaron la forma de un electrizante acontecimiento cortesano —un capítulo fascinante añadido a la antigua épica de la caballería andante. Al final de un banquete ducal en 1454, que es famoso en los anales de la época por su lujo, apareció una figura simbólica que representaba a la Iglesia en su humillación, orando por su liberación de manos de los infieles, tras lo cual el duque, en escena pensada para revivir el espíritu del valor caballeresco, hizo votos no sólo de participar en la cruzada sino de comprometerse en singular combate con el sultán— voto que fue superado por los aún más imposibles votos de muchos de los caballeros de la Orden del Toisón de Oro. El amor cortesano y la poesía fueron igualmente convertidos en una institución bien planeada y organizada en las cortes francesas. A partir de finales del siglo xiv fueron establecidas entre los cortesanos las *cours d'amour*, que

eran reuniones formales en las que se juzgaban problemas delicados de la conducta y el amor caballeresco; además se recitaban poemas compuestos a la manera tradicional del amor cortesano. Estas instituciones tenían como fin conformar de modo similar la mente de todos los miembros de la Corte, desde el príncipe hasta sus secretarios burgueses. Todos estaban unidos, aunque diferenciados cuidadosamente uno de otro, en una jerarquía solemne de príncipes, *grands conservateurs*, ministros, consejeros, secretarios y otros rangos distintos de la *cour amoureuse*.

Este telón de fondo explica claramente el espíritu de los *rhétoriciens*, la escuela que durante el siglo xv dominó la literatura francesa y borgoñesa. Fue ésta una escuela que valoraba rasgos tales como una retórica ostentosa, el desdén hacia el mundo vulgar colocado bajo el nivel de la nobleza, el gusto por las formas arcaicas, el aferrarse a las alegorías y símbolos de la poesía medieval, así como la melancolía y el profundo pesimismo provocados por el conocimiento de que fuera de las hermosas convenciones de la Corte, de la caballería y del amor cortesano todo era contradecido por las realidades de la vida.⁴ Había, es cierto, unos cuantos grandes escritores que, por razones diversas, eran capaces de escapar a la penetrante influencia de la escuela de los *rhétoriciens* —en sus obras se da más amplitud a la observación realista y a la psicología— logrando producir obras maestras de la literatura. Mas, puesto que la estructura social de la época favorecía tan considerablemente la afiliación a las perspectivas y convenciones de la época de la caballería andante, no encontramos ninguna escuela literaria que se oponga en forma determinada a la tendencia dominante; incluso los maestros en la presentación de detalles realistas no se convirtieron en rebeldes conscientes en contra de las formas tradicionales ni avanzaron las tendencias del Renacimiento. El gran poeta francés François Villon, conocido por sus autorrevelaciones tan llenas de sinceridad, fue capaz de liberarse de gran parte del conformismo de su tiempo sólo porque llevó la vida errante de un vagabundo. Su actitud ante la vida y la sociedad lo convirtieron en sucesor tardío de los estudiosos errantes de la Edad Media más que en precursor del Renacimiento. Otro escritor muy conocido, Antoine de la Sale, quien ha sido llamado uno de los precursores de la novela moderna, constituye un ejemplo de cómo el realismo y la experiencia psicológica de la época daban como resultado, en ocasiones, una crítica satírica de la caballería andante. Sus intenciones, no obstante, eran castigar los

⁴ La anterior y las siguientes descripciones de la cultura borgoñesa pueden encontrarse en J. Huizinga, *Der Herbst des Mittelalters*, 6ª edición, Munich, 1952, así como en su *Im Bann der Geschichte*, Zurich, 1943, pp. 326-336. Para los casos paralelos franceses, véase R. L. Kilgour, *The Decline of Chivalry as Shown in the French Literature of the Late Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1937.

abusos y fragilidades humanos y no proponer nuevas vías. Aunque La Sale había visitado la Italia humanista, la educación de su héroe, de la cual nos ofrece de manera maestra un análisis, sigue siendo el adiestramiento de un joven caballero por medio de los torneos y la práctica del amor cortesano.

En lo que toca a la escritura de la historia, el realismo y la penetración psicológica alcanzaron su apogeo hacia finales de siglo con Philippe de Commines, el historiógrafo de Luis XI, quien condenó enérgicamente la caballería, calificándola de ilusión anticuada; esta actitud refleja el espíritu del reinado de Luis XI (1461-1483), durante el cual una preocupación sobria por la reconstrucción económica y política de Francia eclipsó por breve tiempo al patronazgo real de la cultura tradicional. Hasta cierto grado, la despiadada indagación de Commines sobre las motivaciones humanas y su máxima de que sólo el éxito —y no el honor— es lo que cuenta en la política, así como su visión pesimista de la naturaleza humana, constituyen los paralelos nórdicos del pensamiento de su más joven contemporáneo italiano: Maquiavelo. Y, sin embargo, se mantiene una diferencia importante: en la historiografía de Commines estos frutos del realismo del siglo xv no forman parte de una teoría causal para interpretar la vida histórica y política —el último logro de Maquiavelo y del Renacimiento italiano. La estructura dentro de la cual reposa la perspicaz descripción de detalles de Commines continúa siendo la *naïve* atribución de las causas de la guerra y la derrota y de todo cambio histórico a la intención divina de castigar y educar. Es a la luz de observaciones como ésta que la era de Luis XI toma su lugar en la historia; las tendencias realistas de su reinado no dieron por resultado ningún cambio permanente en la vida de la corte francesa y la dirección del patronazgo real. Salvo por las modificaciones llevadas a cabo gradualmente gracias a la influencia italiana, la corte francesa del Renacimiento se mantendría dentro de la tradición caballeresca de la corte del siglo xv. Incluso durante la época de Luis XI, como hemos visto, una de las pocas medidas culturales presentadas por este régimen, que estuvo por lo general orientado hacia el realismo, fue la fundación de una de las nuevas órdenes cortesanas. Aún más, cuando la historia de Francia fue escrita por los secretarios de Luis XI, el resultado, las *Grandes Chroniques de France*, incorporó todas las tradiciones legendarias y fantásticas medievales que no darían lugar a una nueva forma de historiografía sino hasta el siglo xvi, después de que la influencia de la historia crítica de los humanistas había hecho su labor.

En la región borgoñesa, un papel cultural único recayó sobre la burguesía de las ciudades flamencas y brabantinas: al hacer un recuento del arte del siglo xv ninguna región situada al norte de los Alpes puede ser

representada por tantos nombres de primera fila como Flandes y Brabante. De hecho, la historia del crecimiento de la sensibilidad ante la naturaleza y de la comprensión de la individualidad humana en la pintura del siglo xv es, con mucho, la historia de la escuela flamenca de pintura que se inicia con Hubert y Jan van Eyck. En un capítulo sobre el ascenso del nuevo espíritu de las artes plásticas los nombres de los grandes precursores, Claus Sluter y muchos de sus seguidores, nos llevarían de nuevo a la región de Flandes-Brabante o a las zonas vecinas. Y, sin embargo, con el fin de determinar el lugar histórico de estos logros dentro del arte debemos recordar también otros hechos. La tendencia nueva no se originó como una creación genuina de las ciudades de los Países Bajos; incluso las pinturas de la "escuela flamenca" no fueron en rigor el producto de talleres instalados en las ciudades flamencas, ejecutadas dentro de una atmósfera urbana que conviniera a los gustos de los patricios burgueses. La escena social subyacente al arte de los Países Bajos era diferente a aquella en que surgió la pintura de principios del Quattrocento italiano, que lo hizo bajo el dominio cívico de Florencia y de otras ciudades-Estado toscanas. En el arte flamenco-borgoñés, las semillas fueron sembradas en un medio urbano, pero su crecimiento tuvo lugar en el mundo de los duques de Borgoña. Jan van Eyck y la mayoría de los demás pintores y escultores de primera línea vivieron y crearon las más de sus obras principales empleados por la corte ducal caballeresca y rodeados por su atmósfera principesca. La sensibilidad que mostraron por el detalle minucioso al retratar al hombre y su escenario había sido ya anunciada, con bastante anticipación, no en ningún arte urbano, sino en la obra de los miniaturistas de los artificiosos manuscritos elaborados para las bibliotecas de los reyes y príncipes franceses del siglo xiv. En muchos aspectos, el carácter de este ambiente medieval dejó su huella en el realismo de la escuela flamenca. Como sucedió con la historiografía de Comynes, la habilidad alcanzada en la reproducción de los detalles realistas no fue igualada por la posibilidad de organizar las cosas según reglas y leyes derivadas de su naturaleza; la visión total del mundo y del lugar que en él ocupaba el hombre siguió siendo religiosa, espiritual y simbólica al estilo medieval. En consecuencia, la aún imperfecta comprensión que los artistas flamencos tenían del organismo humano y de las leyes de la perspectiva no dio por resultado el estudio sistemático y científico de la anatomía y de la óptica —que constituyen una contribución indispensable del arte al espíritu del Renacimiento—, como lo encontramos en Italia.

La influencia de la corte borgoñesa se hizo sentir considerablemente incluso dentro de las murallas de las ciudades flamencas. Como lo ha dicho un historiador reciente de la cultura borgoñesa, los palacios mu-

nicipales de la época en las ciudades de Gante, Brujas, Lovaina y otras, tienen más la apariencia de ser la obra de un joyero que de la arquitectura; bellamente adornados, parecen gráciles santuarios destinados a guardar reliquias, ejecutados en el estilo ornamental característico de la corte ducal.⁵ Nada puede estar más alejado de la simplicidad orgánica que distingue a la arquitectura contemporánea de la Italia de principios del Renacimiento. En lo que respecta a la literatura, las ciudades de Artois, Flandes y Brabante contaron con una institución singular: las *chambres de rhétorique* (*Rederijerskamers* en las provincias de habla alemana), que eran la secuela secular de las asociaciones medievales dedicadas a la interpretación de obras dramáticas cuyo tema eran los milagros religioso. Las *chambres* sirvieron a dos propósitos principales durante el siglo xv: la preparación de grupos de actores destinados a interpretar las obras —cuyo contenido era también frecuentemente de tipo moral alegórico— y el ejercicio continuo de sus miembros en “el arte de la retórica”. Con el fin de educar en esta atmósfera artística se efectuaban reuniones formales con un ceremonial social muy estricto y en las cuales todos los presentes tenían que escribir y declamar, en un tiempo previamente prescrito, composiciones en verso sobre un tema común impuesto por el presidente de la reunión, quien con frecuencia era un miembro de alto rango de la nobleza borgoñesa. Con el énfasis que hacían en la etiqueta y en los elementos pedagógicos de la expresión literaria, las *chambres* constituyeron la contraparte burguesa de las *cours d'amour* de la nobleza; en ambas instituciones el mantenimiento de las formas socialmente aceptadas, así como las tradiciones, tenían mayor peso que la originalidad individual. Unas cuantas generaciones después, durante el siglo xvi, las *chambres* ofrecieron un foro social para la diseminación de las ideas nuevas, primero las del humanismo erasmista y, posteriormente, en las provincias nortenas de los Países Bajos, las de la Reforma protestante. Mas, para descubrir los canales a través de los cuales las nuevas fuerzas intelectuales se extendieron gradualmente sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo xv, debemos volver nuestra atención hacia fuera de las ciudades de Flandes y Brabante, en dirección a los centros culturales situados más allá de la esfera de influencia de Borgoña.

IV

Hubo tres puntos focales o regionales de la Europa occidental y central que se mantuvieron al margen de la influencia avasalladora de las cortes francesa y borgoñesa. Uno fue la Universidad de París, el antiguo lu-

⁵ J. Huizinga, *op. cit.*, p. 332.

gar de reunión, de carácter internacional, de los estudiosos europeos. En ella podemos observar una situación que, vista de cerca, semeja bastante el curso de los acontecimientos en las universidades de Inglaterra. A pesar de la cercanía de Francia a Italia, los profesores parisinos se mofaron de la influencia italiana y no efectuaron cambio alguno en su *curriculum* de estudios sino hasta finales del siglo xv. Es cierto que después de 1450 unos pocos humanistas italianos fueron aceptados por la Facultad de Artes en calidad de maestros de griego; algunos libros de texto humanistas remplazaron las gramáticas latinas medievales y las impresas parisinas, a partir de que iniciaron sus labores en 1470, publicaron algunos libros de interés humanista. Pero éstas fueron sólo innovaciones menores que no influyeron en el curso de los estudios de ninguna de las facultades. El centro de la vida universitaria siguió siendo constituido por las enconadas disputas entre las escuelas que seguían a santo Tomás de Aquino, a Escoto y a Occam y las tradicionales polémicas sobre problemas de lógica y de metafísica. Los estudiantes que buscaban un alimento más sustancial para su educación espiritual se satisfacían leyendo las obras de los místicos de fines de la Edad Media. En París, como en Oxford, la cautela hacia el humanismo italiano no cambió sino hasta que este último comenzó a emplear los métodos de interpretación —los de la erudición clásica— de las Sagradas Escrituras y a explorar una vía humanista para la teología, volviendo su atención a los elementos místicos y religiosos del legado de la Antigüedad. También en París se rompió el hielo a mediados del último decenio del siglo xv. Como lo hizo Colet en Oxford, en París Lefèvre d'Etaples (*Faber Stapulensis*) trajo, de un viaje por Italia, el entusiasmo hacia un nuevo sistema de aprendizaje que ofrecía, de primera intención y al mismo tiempo, adiestramiento en los métodos de los estudios clásicos, un considerable interés por Platón y el neoplatonismo, un reinicio en los temas de la teología y la calidez de una forma nueva de piedad que permeaba todos los estudios. Lefèvre se apartó de Colet sólo en que el aspecto del neoplatonismo florentino que captó sobre todo su atención no fue el estudio de las *Epístolas* de san Pablo sino el interés que mostraban Ficino y Pico della Mirandola por los antiguos trabajos sobre misticismo, ciencias ocultas, astrología y el simbolismo de los nombres —un *corpus* de escritos clásicos tardíos que profetaban de un atisbo a la piedad religiosa precristiana. El interés por este cuerpo de literatura iba a ejercer casi tanta influencia como la predilección humanista por las Sagradas Escrituras.

En lo que toca al curso posterior de las relaciones entre el movimiento humanista francés y la Italia del Renacimiento, tanto en París como en Oxford, no fue sino hasta después de que se establecieron los contactos con el sentimiento religioso y la erudición teológica que el humanismo

italiano fue aceptado en calidad de una actitud nueva hacia la vida contemporánea y hacia las tradiciones del pasado. Y aun entonces el cambio no se produjo de súbito. Cuando en su temprana historia de Francia, escrita en 1500, Paolo Emilio, humanista italiano al servicio del rey de Francia, rechazó la leyenda sobre el origen troyano de los caballeros de Francia, los resultados de su erudición no lograron impresionar a los escritores franceses. No fue sino hasta la generación de Jean Bodin, en la segunda mitad del siglo xvi, que la crítica histórica del Renacimiento comenzó definitivamente a abolir el mundo fantástico de la leyenda caballeresca francesa.

El segundo punto focal situado fuera del dominio de la cultura cortesana franco-borgoñesa lo constituye el cúmulo de ciudades situadas en la parte oriental de Brabante-Flandes y de Borgoña, que se extendían desde las entradas norteñas al amplio valle del río Rin en las tierras cercanas al Zuider Zee, hasta Suiza, por el sur. En comparación con la formidable concentración de la industria del paño, así como del comercio internacional, en Gante, Ypres, Bruselas y Amberes, esta zona oriental era más remota y más provinciana; su riqueza era también más moderada y alojaba a algunos de los místicos mayores del siglo xiv. El siglo siguiente atestiguó la extensión del movimiento pietista, la *Devotio moderna* que tuvo su origen en el siglo xiv en los plácidos distritos situados entre el Rin y el Zuider Zee. Entre los frutos más interesantes de esta "devoción nueva" se encuentran los "Hermanos Comunitarios", asociaciones de hombres (y en ocasiones de mujeres también) que, pese a no tomar los estrictos votos monásticos, repartían sus propiedades y llevaban una vida de castidad rigurosamente regulada en casas comunitarias, dedicando cada hora de vigilia al servicio divino, al trabajo, a la lectura y a la prédica de sermones acordes con una norma prescrita; sus comidas, efectuadas también en común, eran acompañadas de lecturas de las Sagradas Escrituras. A juzgar por su disciplina ascética y las intenciones de su vida, pocas características los distinguían de aquellos que vivían internados en un monasterio. Sus miembros se unían, en ocasiones, a algún convento de la congregación Windesheim, que era regida por los cánones agustinos reformados, lo que constituye otro de los reflejos de la "nueva devoción". Y sin embargo, aunque los Hermanos Comunitarios vivían a la sombra del monasterio, la existencia de asociaciones que establecían sus normas propias para la vida religiosa sin solicitar la guía de ninguna de las órdenes establecidas era algo nuevo; y sus consecuencias se sintieron en la actitud de los Hermanos Comunitarios hacia la Iglesia, la teología y la educación. Su confianza en que era posible una disciplina espiritual similar a la de los monjes sin necesidad de hacer votos que los obligaran, unida al énfasis que hacían en la conducta, dio

lugar a una tendencia que valoraba el carácter y la piedad mucho más alto que la adherencia estricta al rito y la doctrina. Hasta cierto grado, la hermandad compartió esta tendencia con los místicos del siglo xiv, pero, a diferencia de éstos, no buscaba ya el alimento esencial para el alma en el raptó místico. Dentro de la vida regulada de las casas de la hermandad, el espíritu era fortificado por la lectura persistente y metódica de las Sagradas Escrituras y por la ejecución de obras de devoción de naturaleza educativa. Los libros y la biblioteca de la comunidad eran, en consecuencia, el centro vital de estas casas, e incluso el trabajo manual prescrito para ser ejecutado a ciertas horas del día incluía, de preferencia, hacer copias de manuscritos en forma cuidadosa y confiable; el producto de su venta ayudaba al mantenimiento de la vida comunitaria lo mismo que a la diseminación de los libros en los cuales los hermanos encontraban sus guías espirituales.

Ciertamente, los libros leídos y puestos en circulación por los Hermanos Comunitarios poco tenían en común con los intereses intelectuales del humanismo. Sin embargo, la aversión de la hermandad hacia la polémica teológica abstrusa guardaba cierta semejanza con la oposición de los humanistas a la sutileza intelectual de la escolástica. Su amor por los libros que constituían su guía espiritual y moral pudo servir de puente entre el amor de los humanistas hacia los poetas y los moralistas clásicos que educaban el espíritu; la insistencia que ponían en la honradez y fidelidad en la copia de un manuscrito pudo significar un adiestramiento para la puntualidad filológica de los humanistas al hacer la reconstrucción de los textos antiguos. La afinidad con aspectos esenciales del humanismo llegó, dentro de los Hermanos Comunitarios, lo suficientemente lejos como para que reconocieran en la pedagogía humanista semejanza con sus propias intenciones y se asociaran con escuelas dirigidas por hombres que habían cursado sus estudios en Italia o que, en cualquier otro lugar, habían establecido comunicación con el humanismo. Para tales eventos los Hermanos Comunitarios establecieron y supervisaron dormitorios destinados a los alumnos de la escuela y que estaban comunicados con sus establecimientos; de esta forma eran capaces de imbuir en la vida de sus pupilos su sinceridad religiosa y su disciplina metódica. De hecho, tanto se comprometieron en este trabajo de ayuda educativa que los Países Bajos, Brabante y Flandes, e incluso amplias zonas de Alemania quedaron, con el paso del tiempo, cubiertos de escuelas humanistas cuyas dimensiones —tan fuera de lo común— y excelencia pedagógica derivaron en gran parte de su cooperación con una casa perteneciente a la hermandad y de la disponibilidad de dormitorios supervisados por los Hermanos Comunitarios.

En fecha tan temprana como los principios del siglo xv descubrimos

en Nicolás de Cusa a un gran filósofo, cuya mente fue forjada, primero, por su educación en una escuela relacionada con los Hermanos Comunitarios de la ciudad de Deventer, situada cerca del Zuider Zee, y más tarde por sus estudios universitarios en Heidelberg y en Italia. Del matrimonio entre elementos procedentes del norte y del sur, en el pensamiento de Nicolás surgió la primera filosofía en la cual la espiritualidad del misticismo y de la "nueva devoción" se fundió con el pensamiento del Renacimiento italiano. En los decenios finales del siglo xv, la figura principal educada dentro de los Países Bajos fue Erasmo, quien no visitó Italia durante sus años de formación pero que de niño, en la escuela de Deventer, se encontró bajo la doble influencia de los Hermanos Comunitarios y de los maestros influidos por el humanismo italiano. Muy joven conoció a Colet en Oxford y de este encuentro el pensamiento humanista de los Países Bajos, matizado apenas por la espiritualidad y el interés bíblico de los Hermanos Comunitarios, fue puesto en contacto con la teología nueva y la aproximación a las *Epístolas* de san Pablo que Colet, sólo unos años antes, había llevado a Inglaterra y que se encargó de continuar. De este modo, en este cruce de caminos de diversas influencias del norte y del sur, surgió un nuevo humanismo bíblico, una escuela de estudios que también ganó una posición en París, donde Lefèvre se convirtió en un gran estudioso de la Biblia en sus años postreros. Entre 1500 y 1520, bajo la guía de Erasmo, el humanismo bíblico iba a convertirse en la más importante tendencia del humanismo fuera de Italia.

V

Extendiéndose en dirección al alto Rin y al sur de Alemania, el humanismo erasmista y bíblico penetró en una región que se había encontrado en contacto cercano con Italia a lo largo de varias generaciones —y que era la tercera gran zona de desarrollo cultural de importancia situada fuera de la esfera de influencia de las cortes francesa y borgoñesa. Esta región tenía un carácter urbano bien marcado. La Alemania del sur, y de hecho Alemania como un todo, no había logrado establecer una monarquía centralizada y las Cortes —o centros administrativos— de los nacientes Estados eran aún demasiado provincianas en su perspectiva y en la forma en que estaban integradas como para ejercer una influencia decisiva en la cultura alemana. La nobleza baja alemana tuvo pocas oportunidades al servicio de los príncipes durante el siglo xv y no fue sino hasta la segunda mitad del xvi que los nobles germanos, como tales, comenzaron a desempeñar un papel predominante en lo político y cultural hacia el interior de los Estados principales; de allí en adelante, la

seductora vida de la nobleza en las cortes occidentales se convirtió en objeto de imitación en cada sede principesca.

En el tiempo transcurrido entre los años 1350 y 1550, muchos factores conspiraron en favor de las ciudades alemanas y de las clases urbanas. En el campo de la industria y el comercio, los efectos perniciosos de las epidemias del siglo xiv fueron más que equilibrados por las ventajas que ofrecía la posición geográfica del país dado que, a partir del siglo xiv, los avances en el transporte a larga distancia de tierra adentro unieron cada vez más a los países de la Europa oriental en un comercio intereuropeo. Los grandes recursos en alimentos y materias primas de la Europa oriental proporcionaron un sustituto a las pérdidas en la agricultura alemana, sobre todo debidas a la despoblación que trajo consigo la Muerte Negra. La necesidad de mercancías industriales a cambio dio por resultado un rápido crecimiento de las nuevas industrias, así como de la fabricación de artesanías en las ciudades alemanas; al mismo tiempo se abrieron nuevas minas con el establecimiento consecuente de las muy calificadas artesanías e industrias en las ciudades alemanas que, además, no habían dejado de constituir el centro de una red comercial que se extendía de Inglaterra y Escandinavia, en el norte, a Italia, en el sur.⁶

La vida alemana durante el siglo xv, en consecuencia, se caracterizó por el marcado contraste entre el vigor de numerosas comunidades pequeñas —entre ellas muchas ciudades imperiales que eran semiautónomas— y la debilidad de todas las fuerzas que favorecían la unificación y la integración que pudieron haber fundido esta energía ebullente en un nivel regional, si no es que nacional. Las consecuencias políticas fueron la lucha entre las ciudades y los Estados, la agitación revolucionaria en el seno de muchos grupos sociales y el desencanto con la anticuada estructura medieval del imperio. En el campo de la pintura y de la escultura no surgió ninguna escuela moderna que pudiera compararse con la de Flandes en su singularidad de propósitos y en su libertad respecto del provincianismo, pero un nuevo dominio de la sustancia material de las cosas y una creciente habilidad en representar el carácter humano de manera realista aparecieron en el arte de varias provincias y ciudades alemanas que, en forma independiente, hicieron surgir lo que constituyó la contraparte de los logros flamencos. En el campo de la cultura y la literatura, la falta de centros que tuvieran algo más que influencia local fue también fatal para el nacimiento de nuevas tendencias de carácter amplio, ya no digamos nacional. Pero debido a que la vida cortesana tenía

⁶ Para describir la historia económica de la Alemania del siglo xv, muchos aspectos de la cual desafían aún la generalización, he utilizado el capítulo sobre el predominio de la ciudad del libro de F. Lütge, *Deutsche Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, Berlín, 1952, p. 142 y ss. y el mismo sobre el papel que desempeñó la nobleza alemana, p. 149 y ss.

una naturaleza muy reducida como para conservar las convenciones y tradiciones medievales, muchos estudiosos y escritores alemanes de provincia mantenían abierta su mente y buscaban los recientes descubrimientos del mundo humanista, localizado más allá de los Alpes, antes de que sus contrapartes occidentales también lo hicieran.

En las regiones del sur de Alemania pronto se hizo costumbre que los estudiantes de jurisprudencia y medicina, así como los patricios jóvenes de Nuremberg, Augsburg y Ulm, asistieran a las universidades de Bolonia y Padua, de donde a su regreso podían llevar las obras más recientes de la literatura humanista. Al mismo tiempo, esta literatura llegaba de manera continua al sur de Alemania a través de los visitantes italianos. En la primera parte del siglo xv, los concilios eclesiásticos de Constanza y Basilea habían hecho que gran número de secretarios-humanistas italianos pasaran varios años en el alto Rin. Éneas Silvio Piccolomini, quien más tarde se convirtiera en el papa Pío II, uno de los más eficaces escritores humanistas del siglo y que durante un tiempo fue secretario de la Cancillería imperial, desempeñó un papel vital en la difusión de los nuevos intereses. Antes de mediados de siglo, los lectores alemanes recibieron de su pluma no sólo una amplia correspondencia escrita en latín y programas refinados para el *studia humanitatis* y la filosofía humanista de la vida, sino también una novela psicológica, precursora de su género, así como descripciones ejemplares de la geografía e historia alemanas. Educados de esta manera en sus gustos, los traductores de la literatura latina al alemán popular tomaron pronto interés por los escritos que los humanistas italianos de principios del siglo xv habían propuesto por vez primera para los estudios de humanidades, el civismo, la naturaleza de los seres humanos, el papel que desempeña la mujer y la vida pública y familiar. Casi ninguna de estas obras precursoras, que podían conseguirse traducidas al alemán hacia el decenio de 1470-1480, fue asequible a los lectores franceses, borgoñeses e ingleses en traducciones hechas en el siglo xv. La influencia de la nueva historiografía se extendió con igual rapidez entre los escritores alemanes. En fecha tan temprana como 1456, una crónica semihumanista de la ciudad de Augsburg rechazó la reiterada leyenda de que los primeros colonizadores de la ciudad descendían de fugitivos troyanos. Treinta años después la legendaria historia de Nuremberg fue igualmente repudiada, y hacia 1500 los orígenes germanos —con base en los datos recopilados por César y Tácito, así como en la historia medieval de Germania— se habían convertido en campo de estudio entre los sabios alemanes.

La aclimatación de una educación universitaria de tipo humanista fue más fácil en este medio que en los antiguos centros del escolasticismo de París y Oxford. Se fundaron nuevas universidades cuyas facultades de

arte mostraron gran interés por los estudios humanistas. La primera se fundó en Basilea (1460), donde la influencia de Éneas Silvio coincidió con el estímulo que proporcionaron otros visitantes al concilio. Principios humanistas como los anteriores se mezclaron con otra nueva tendencia. En las ciudades industriales germanas —la zona de fertilización cruzada situada entre las influencias italianas y la experimentación práctica en los laboratorios—, los estudios matemáticos y astronómicos que florecieron en la escuela escolástica de Occam durante el siglo xiv pronto fueron revitalizados. Fue en la Universidad de Viena, entre 1450 y 1470, que Peurbach y Regiomontanus iniciaron la incorporación de los estudios humanistas con las matemáticas, la astronomía y la mecánica, lo que se convertiría en rasgo esencial del Renacimiento tardío, en especial en Alemania. La gran parte que Nuremberg desempeñaría en la época de Durero en estos campos de la ciencia renacentista quedó organizada desde el decenio 1470-1480, cuando Regiomontanus recibió, gracias al patronazgo patricio, el observatorio y el laboratorio que necesitaba para sus investigaciones astronómicas y mecánicas. Para entonces Nuremberg había dejado ya establecido su lugar preponderante en el nuevo arte de la impresión con tipos móviles, inventada en el medio Rin hacia 1450, así como su liderazgo en muchas otras artes y artesanías.

Aunque el camino hacia el Renacimiento fue abierto primero en Alemania que en los países occidentales, no puede uno dejar de lado el hecho de que, durante mucho tiempo, los viajeros de esta nueva ruta fueron sobre todo estudiantes que habían pasado algunos de sus años de formación en Italia o que habían establecido contacto con los italianos en el sur de Alemania, y que su influencia permaneció restringida a unos cuantos lugares y al seno de pequeños círculos de estudiosos durante el siglo xv. En Alemania, como en Occidente, el humanismo no echó raíces sino hasta que, a finales del siglo, se alió con las tendencias religiosas, sin lo cual no era posible ningún efecto duradero en la sociedad secular de finales del Medievo. En la época de Erasmo, la esperanza de que los nuevos estudios traerían consigo una reforma espiritual lo mismo que una cultural fue decisiva para levantar el optimismo con el cual los hombres afrontaron los grandes cambios intelectuales de su tiempo y avizoraron el futuro. No hubo señal alguna de este optimismo en la literatura alemana del siglo xv, salvo en los reducidos grupos que tenían conexión con Italia. La poesía didáctica alemana del siglo xv muestra en cada giro que incluso en ese país, donde no podemos descubrir cortes magníficos en que se desplegara el código caballeresco, las nuevas normas no habían madurado aún lo suficiente como para competir con el respeto que se profesaba a las virtudes caballerescas consagradas por el tiempo. Puesto que tales virtudes ya habían desaparecido en la sociedad ur-

bana, sus críticos, burgueses también, expresaron la convicción melancólica de que el mundo había envejecido y se desarticulaba, dirigiéndose hacia la desmoralización y la decadencia —una nota que resonó en toda la literatura medieval tardía. Y como la fe y el optimismo en los valores nuevos del Renacimiento aún no surgían, el orgullo renacentista basado en la originalidad y el desdén por las convenciones era todavía ajeno a la cultura urbana alemana del siglo xv. En las asociaciones de los *Meistersinger* —que eran la contraparte entre los artesanos alemanes de las *chanbres de rhétorique* de la burguesía de Flandes y de Brabante— el tradicionalismo de la sociedad gremial de fines del Medievo decretó que, al competir, ninguno de sus miembros podía, al recitar sus poemas, usar una canción que no estuviera adscrita a alguno de los “doce grandes maestros”, las autoridades legendarias de los *singers*; intentar ir más allá de las normas establecidas olía a presunción. Fue en el medio humanista de Nuremberg, a finales del siglo xv y principios del xvi, que el derecho de los cantores a la creación individual fue reconocido por primera vez; pronto un cantor sólo pudo ser llamado maestro después de que había compuesto al menos una canción suya. Este principio, en los inicios del siglo xvi —la prueba de que el individualismo creciente rompía finalmente con el tradicionalismo de todas las clases urbanas—, se convirtió en regla a seguir por los *Meistersinger* de todas las ciudades alemanas.

VI

En cada país europeo fuera de la península italiana hemos descubierto, entonces, una situación parecida hacia principios del último decenio del siglo xv. En todas partes —España, que el espacio no permite incluir en esta investigación, constituiría un ejemplo menos acusado, pero no una excepción— los espíritus se volvían hacia Italia. Este contacto entre el norte y el sur se estableció en el momento en que los ciudadanos y los estudiosos de los países del norte, habiendo empezado a liberarse de las tradiciones de la escolástica y la cultura caballeresca, buscaban una forma de educación que fuera a la vez humanista y religiosa; de aquí la posición clave que ocupó el neoplatonismo florentino, la fase del desarrollo italiano en la que, más que en ninguna otra, la cultura humanista parecía capaz de propiciar un acercamiento religiosamente motivado a la Antigüedad, así como una filosofía de la vida de carácter devoto. Esta apelación europea a la civilización italiana coincidió con la invasión de Italia por los ejércitos franceses. A partir de entonces, la parte norte de la península iba a ser una zona anexada de manera alterna por las monarquías de los franceses y los Habsburgo y, del decenio de 1490-1500 en

adelante, Italia se convirtió en objeto de atención incesante no sólo para los clérigos y estudiosos itinerantes sino también para los diplomáticos y cortesanos de todos los países europeos; muy pronto se comprendió que la filosofía religiosa y el estudio crítico de la Biblia que llevaron de Italia a su tierra humanistas cristianos como Colet y Lefèvre había constituido sólo una fase de una innovación política, social y cultural de carácter muy diverso.

Una de las principales causas de la peculiar evolución italiana lo fue la historia de su nobleza. Desde los principios de la Edad Media, en grandes partes de la península no se produjo una separación feudal duradera entre la clase burguesa y una clase caballeresca que monopolizó el liderazgo político, militar y cultural. Al menos en la Italia del norte y del centro, donde el emperador y el papa eran los únicos, aunque débiles, "superseñores", la mayoría de las urbes se habían desarrollado como ciudades-Estado —desde fechas muy tempranas— que, *de facto*, aunque no legalmente, eran independientes —las únicas repúblicas del mundo occidental antes del siglo XVII, salvo unas cuantas ciudades-Estado y cantones rurales de Suiza. La nobleza terrateniente fue obligada a mudarse a las ciudades cercanas cuyas clases comerciantes eran las gobernantes, especialmente en Florencia, y se hallaban por regla general, hacia el siglo XII, dedicadas al comercio de larga distancia y a la manufactura de paños de lana, la primera de las grandes industrias exportadoras europeas. Gracias a esta congregación, dentro de las murallas de una sola ciudad, de segmentos importantes de la nobleza italiana y de los grupos de comerciantes e industriales principales, se formó una sociedad civil relativamente integrada más pronto que en cualquier otro lugar de Europa, donde el equilibrio osciló gradualmente fuera del alcance del elemento y la tradición caballerescos.

Cuando la poesía amorosa de los trovadores provenzales fue expropiada y adaptada por este patriciado urbano italiano, comenzó a perder su forma tradicional y a asumir un carácter más simple, más personal y más natural; tal era la tendencia de la literatura italiana de la época de Dante, hacia 1300. Para mediados del siglo XIV, dentro del movimiento humanista encabezado por Petrarca, descubrimos en Italia una reacción consciente en contra del estilo y contenido de la poesía cortesana, así como el juicio que dio poder agresivo al clasicismo de ese periodo. Los ideales culturales de los patricios romanos de la Antigüedad, tal como habían sido transmitidos en los escritos de Cicerón, comenzaron a aportar una norma nueva. La *humanitas* de Cicerón se convirtió en la consigna de una educación que proclamaba la liberación del hombre de las convenciones sociales y de la estrechez profesional al transformar la conducta, el discurso y la escritura en expresión legítima de la individualidad mo-

ral e intelectual. La épica de Virgilio, se pensó, proveía de un modelo poético que hacía eco a las sencillas pasiones y lealtades humanas y al amor por la patria; constituía una épica nacional, libre de las extrañezas del código caballeresco que dominó la poesía medieval. Tito Livio, aparentemente, cumplió una función parecida en el campo de la literatura histórica sentando la norma para describir el cuadro dramático del crecimiento de una nación y enseñando, en contraste, la barbarie de deleitarse en la ostentación y en los detalles sin importancia.

El disfrute, así como el conocimiento *in extenso* de los antiguos poetas, oradores, historiadores y filósofos morales no fue una de las carencias de la Edad Media; todos habían sido estudiados ampliamente por los clérigos franceses e ingleses antes del surgimiento de la filosofía escolástica, en especial durante el siglo XII. El elemento novedoso del humanismo de Petrarca fue su unidad de pensamiento al emplear la idea ciceroniana de la *humanitas* como guía para una interpretación de la Antigüedad. Al pasar la mayor parte de su vida en las cortes de los tiranos que, para mediados del siglo XIV, habían remplazado a los gobiernos republicanos en numerosas ciudades del norte de Italia, Petrarca no traicionó sus ideales. El dictador-político de la ciudad-Estado, el *signore*, era esencialmente una personalidad fuerte que se había hecho a sí mismo, capaz de atraer un séquito de hombres fuera de lo común en el campo de la política y la cultura con los cuales hacía amistad y llevaba una relación informal. Casi nunca se erigía en el centro de un ceremonial conformado de acuerdo con las costumbres cortesanas y con las diferencias de casta. El clima intelectual dentro de este tipo de Estado fue, inicialmente, casi tan apropiado como el de la ciudad-República a un estilo de cultura que se basaba tanto en el contacto humano entre los hombres como en la educación liberal; y el triunfo del humanismo de Petrarca contribuyó de manera considerable a retrasar, hasta finales del siglo XV, la lenta pero al fin y al cabo inevitable transformación de la sede de los tiranos italianos en centros nuevos de la cultura cortesana. Durante la mayor parte del periodo que se extiende de 1400 a 1500, y en especial al principio, los humanistas del Renacimiento, construyendo sobre los cimientos establecidos por Dante, Petrarca y Boccaccio, se ocuparon en crear una cultura y una literatura que pretendía convertirse en propiedad común de los hombres educados de todas las clases sociales —legos lo mismo que clérigos. En los célebres internados humanistas de principios del Quattrocento, educadores como Guarino da Verona en Ferrara y Vittorino da Feltre en Mantua requerían el mismo *curriculum* de estudios clásicos y de ejercicios físicos a todos los alumnos, incluso a los hijos de los príncipes.

Un corolario a la creencia de que una cultura nueva y más valiosa había remplazado las pautas medievales lo constituye el cambio de pers-

pectiva en las obras del Quattrocento sobre el pasado histórico y sobre la relación existente entre el pasado y el presente. A través de Dante y de Petrarca, se decía, la poesía auténtica y la antigua sabiduría habían "renacido" tras un sueño, semejante a la muerte, de mil años, lo mismo que el arte verdadero se había levantado de nuevo como de la tumba. El consecuente renacimiento de los *studia humanitatis*, la recuperación de los principales libros latinos, entre ellos las obras históricas de Tácito y las epístolas de Cicerón, así como el nuevo acceso a los textos auténticos de la literatura griega provistos por los estudiosos refugiados procedentes de Bizancio, parecieron constituir la introducción a una edad que, si bien no igualaría a la Antigüedad, al menos marcaría el principio de logros semejantes en todos los campos de la cultura. Debe hacerse notar que este sentido de confianza nació en la Italia del Renacimiento en el momento mismo en que descubrimos un extendido sentimiento melancólico de decadencia en los países que aún aceptaban el código de la caballería andante.

Ciertamente, si la libertad de la ciudad-Estado hubiera sido sustituida en todo el norte y centro de Italia por gobiernos autocráticos y si toda Italia se hubiera convertido en una zona de dominio monárquico o despótico, el poderoso tenor cívico y urbano de la cultura italiana habría sobrevivido a duras penas a la madurez del Renacimiento. Pero durante las dos generaciones que vivieron entre 1390 y 1450, el elemento burgués de las repúblicas italianas —aunque ya había pasado la época en que eran la potencia industrial más grande, así como su predominio en el comercio europeo— ganó estabilidad y prestigio por su defensa de la independencia de la ciudad-Estado en su lucha decisiva contra la tiranía. Al cerrar el siglo xiv, la dictadura más poderosa, la de los Visconti de Milán, como se ha subrayado con frecuencia en este libro, había alcanzado por su expansión incesante el punto en que amenazaba con transformar el norte y el centro de Italia en una monarquía absoluta. De haber ocurrido esto, la Italia del Quattrocento no se hubiera convertido en una zona de gran y estimulante variedad dentro de un espacio reducido, en una civilización con base en la ciudad-Estado que era, en varios aspectos, similar a la norma implantada por la Grecia antigua; y el Renacimiento italiano no hubiera estado extraordinariamente preparado para el redescubrimiento del mundo antiguo. Gracias a la férrea resistencia florentino-veneciana, Milán quedó restringida a la región de Lombardía a mediados del siglo; entretanto, las repúblicas de Florencia y Venecia edificaron Estados regionales propios y, gracias al establecimiento de un equilibrio de poder, un buen número de ciudades pequeñas libres de tiranías se las habían arreglado para sobrevivir. Sobre estos cimientos surgió en la segunda mitad del siglo xv un sistema compuesto por cinco

grandes Estados que diferían considerablemente uno de otro en su historia y en sus instituciones: las repúblicas de Venecia y Florencia, el ducado de Milán, el reino de Nápoles y el Estado papal, que constituyen el primer ejemplo moderno de una familia de Estados interrelacionada, dirigida por la idea de un equilibrio basado en el reajuste continuo de la balanza del poder.⁷

La lucha política de principios del Quattrocento y la resultante conservación de la libertad republicana al lado de la tiranía dejaron huellas profundas en el pensamiento humanista. Por medio del estudio de la vida constitucional de las ciudades-Estado de la Antigüedad en Tito Livio y otras fuentes griegas, leídas ahora en su idioma original, y revalorando la historia de las modernas ciudades-Estado italianas en comparación con aquellos antecedentes, los humanistas de principios del Quattrocento allanaron el camino hacia las ciencias políticas y la historiografía del Renacimiento. En su lucha por comprender las causas naturales del surgimiento del sistema de Estados italianos a partir del cuerpo moribundo del Imperio romano, llegaron a cuestionar las suposiciones básicas de la historiografía medieval —la fe en un ordenamiento divino de un imperio universal heredero de Roma y el seguimiento fortuito del *pedigree* de las familias nobles y de las ciudades, Troya o Roma, Eneas o César. A principios del Quattrocento tales leyendas fueron sustituidas por una reconstrucción realista del papel histórico de la república y la monarquía en la Roma antigua; la génesis de Florencia, Venecia y Milán fue concebida dentro del esquema de las civilizaciones prerromanas, la colonización de Italia por Roma, la posterior decadencia del Imperio romano y el cataclismo que produjeron las migraciones germanas. De este modo las historias de los Estados regionales de la Italia del Quattrocento se convirtieron en los primeros modelos de la historiografía nueva, la cual, en la mayoría de los casos y en menos de un siglo, desbancó los mitos medievales sobre el pasado en todas las naciones europeas.

⁷ Para más datos sobre este cálculo de la situación política, véase N. Valeri, *L'Italia nell'età dei principati dal 1343 al 1516*, Verona, 1950, en especial las pp. 189 y ss, 260 y ss; H. Baron, *Crisis*, en especial el vol. 1, p. 7 y ss, 315 y ss, vol. 2, p. 379 y ss, y L. Simeoni, *Le signorie*, Milán, 1950, que constituyen intentos de reunir elementos suficientes para entablar un proceso contra los Visconti y la tiranía en general.

Las interpretaciones del Quattrocento que hacen más hincapié en los factores socio-económicos que en los sociopolíticos son numerosas, pero hasta ahora han dado como resultado una confusa variedad de puntos de vista. Además de las antiguas teorías de W. Sombart, *Der Bourgeois*, y A. v. Martin, *The Sociology of the Renaissance*, véase F. Antal, *Florentine Painting and Its Social Background*, Londres, 1947, junto con las críticas de T. E. Mommsen, *Journal of the History of Ideas* II, 1950, p. 369 y ss, y M. Meiss, *Art Bulletin* 31, 1949, p. 143 y ss. Si se desea analizar la divergencia entre puntos de vista, véase también, C. M. Cipolla, *Economic History Review*, 1949, p. 181 y ss, A. Saporiti, *Atti del III. convegno internazionale del Rinascimento*, 1952, p. 107 y ss, R. S. López y H. Baron, *American Historical Review* 61, 1956, p. 1087 y ss.

Otra huella que dejó el humanismo de principios del Quattrocento en la mente humanista fueron los valores que determinaron la perspectiva que sobre la vida tuvieron los ciudadanos.

Petrarca y sus contemporáneos leyeron los escritos clásicos sobre moral con los ojos de un lego devoto de finales del Medievo: tanto la sabiduría antigua como la persuasión cristiana parecían preferir la vida contemplativa y enseñar la renuncia a los bienes materiales, así como la necesidad de liberar el espíritu de la pasión. Fue debido a esta interpretación que los tratados sobre moral de Petrarca se hicieron de inmediato tan populares en toda Europa. Sin embargo, en Italia, después de 1400, el orgullo que sentían los ciudadanos sobre su forma de vida y el creciente conocimiento de la Antigüedad se combinaron para producir una revuelta en contra de tal aquiescencia a los puntos de vista sobre la vida contemplativa y ascética. La naturaleza —se afirmaba ahora— ha provisto al hombre para la acción, para ser útil a su familia y a sus conciudadanos; la cultura de los humanistas no debe conducir al hombre al aislamiento; las posesiones materiales no deben ser vistas con sospecha únicamente, dado que ellas proveen los medios para lograr hazañas virtuosas y la historia del hombre ha sido la de su progreso hasta convertirse en el señor de la tierra y de sus recursos. La pasión, la ambición y la lucha por alcanzar la gloria constituyen los resortes que mueven a la acción a una mente noble, y deben ser alentadas dentro de una educación humanista. No hubo rama de la literatura del humanismo en la Italia de principios del siglo xv en la que alguna de estas ideas no desempeñara una parte, e incluso en las fases finales del Renacimiento, cuando movimientos diferentes en espíritu se habían levantado en el campo de la filosofía y la literatura, la temprana filosofía humanista sobre la vida permaneció siendo una influencia transformadora, siempre en expansión. Los puntos de vista sobre la naturaleza humana, la historia y la política que pueden hallarse en la generación de Maquiavelo y Guicciardini se encuentran aún moldeados, sustancialmente, por esta influencia.⁸

Para la época de Maquiavelo, sin embargo, Italia gradualmente se ha-

⁸ Si se desea abundar en estas interpretaciones de la cultura humanista del Quattrocento y sus relaciones con la sociedad y sobre las ideas histórico-políticas del Renacimiento, véase E. Garin, *Der italienische Humanismus*, 1947 (traducida al italiano como *L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*, 1952); H. Baron, *Crisis*, y R. v. Albertini, *Das florentinische Staatsbewusstsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat*, Berna, 1955. Véase también A. Renaudet, "Le problème historique de la Renaissance italienne", *Bibliothèque d'Hun. et Renaiss.* 9, 1947, p. 21 y ss, R. Spongano, "L'umanesimo e le sue origini", *Giorn. stor. della lett. ital.*, 130, 1953, p. 289 y ss, y el capítulo "The Early Humanist Tradition" en Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, Boston, 1948. Un acercamiento distinto al primer humanismo italiano —visto fundamentalmente no como una filosofía nueva sobre la vida y la historia, sino como la continuación, en un nivel más alto, de la obra de los "retóricos medievales" sobre gramática, poesía y elocuencia— ha

bía revertido a algunas de las condiciones sociales y a las tendencias culturales de las cuales la civilización del Renacimiento se había apartado a lo largo de los primeros cien años después de Petrarca. Mas, aunque ciertas tradiciones medievales fueron recuperadas a partir de la segunda mitad del Quattrocento, reaparecieron transformadas por el espíritu del Renacimiento. Una de estas regresiones fue el notable cambio en el carácter de las cortes italianas. Durante el periodo de estabilización del sistema de Estados, después de 1450, una nueva sociedad y nobleza cortesanas se desarrolló en algunos de los Estados monárquicos, especialmente en Milán, donde era fuerte la influencia de Francia, pero también en la familia de los Ferrara, del Este, y en la Mantua de los Gonzaga; ambas habían surgido como vasallas del imperio y habían mantenido cierto aire de señorío feudal, incluso a principios del Renacimiento. Fue en especial dentro de estos círculos cortesanos que los temas caballerescos de la época medieval y los ideales de la caballería andante fueron resucitados. Hasta cerca de 1450 las leyendas de Carlomagno y de los caballeros del rey Arturo fueron usadas por los trovadores errantes de Italia como forma de entretenimiento popular; durante la segunda mitad del siglo tales personajes fueron admitidos por la literatura como un tema atractivo de la poesía romántica —incluso dentro del círculo de Lorenzo de Médicis en Florencia. Antes de que los ejércitos invasores franceses aparecieran en la península, Matteo Boiardo escribió su *Orlando innamorato* en la corte de Ferrara, la obra que dio lugar a una nueva fase de la historia de la tradición épica medieval. Y, sin embargo, esta resurrección de los temas descartados desde hacía tiempo tuvo lugar sólo en el nivel de la imaginación artística: ni la fe medieval en la autenticidad histórica de las gloriosas hazañas caballerescas ni la mezcla medieval de la leyenda con la verdad histórica fueron, de hecho, renovadas. Un cierto tono de ironía impregnó la admiración renaciente por la bravura caballeresca, su lealtad y su estilo de amor, revelador de un estado de ánimo que no era ya medieval. Es bajo una luz semejante que debemos ver la refundición del ideal del perfecto cortesano de fines del Renacimiento, que encontraría su expresión más madura en la obra de Baltasar Castiglione, *El cortesano*, publicada en 1528, pero que comenzó a ser escrita en fecha tan temprana como ca. 1510. En contraste con el carácter cívico de la primera educación humanista, la idea nueva del *courtier* parece ser un retroceso hacia las normas de la clase noble. Y, sin embargo, tal como fue concebido por Castiglione, el *cortegiano* era también el *uomo universale* del Renacimiento. En esencia, tal noción del *courtier* no era fruto del suelo de la caballería medieval, sino que constituía una transformación del programa

sido ofrecido por Paul O. Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", en sus *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956.

humanista sobre el cultivo de una personalidad bien redondeada basado en el adiestramiento lo mismo del cuerpo que de la mente, con el fin de despertar la ambición y las pasiones nobles que condicionan mejor a la naturaleza humana.

En la filosofía de finales del Quattrocento, la secularidad de principios del Renacimiento fue arrojada a un segundo plano tanto por el resurgimiento del neoplatonismo como por la interpretación religiosa del pensamiento aristotélico. Los ingleses y los franceses que percibieron en Ficino un espíritu afín estaban en lo cierto al pensar que Italia, tras su larga concentración en los problemas de la vida temporal, había vuelto en muchos aspectos a los intereses espirituales y a una actitud devota de la mente. Desde el inicio de su carrera de filósofo, Ficino rechazó algunos de los dogmas básicos de los primeros humanistas: su insistencia en la unidad inseparable de alma y cuerpo, su alta estima por los bienes materiales y su preferencia por la vida activa unida a su desprecio por la vida contemplativa. Las ideas básicas de la especulación metafísica de Ficino y de Pico della Mirandola, sus argumentos lógicos abstractos y la misma estructura de sus escritos atestiguaban, ciertamente, un regreso al pensamiento medieval y en parte también al escolástico. Y, sin embargo, dentro de esta estructura Ficino, lo mismo que Pico, consideraban el lugar del hombre en el universo, su dignidad y su fuerza creadora en términos renacentistas. El neoplatonismo de Ficino, pese a sus elementos ascéticos y escolásticos, estaba modelado más profundamente por el espíritu humanista de los *Diálogos* de Platón de lo que había estado cualquier otra filosofía medieval. Y si la perspectiva sobre la vida de Ficino refleja una mengua del espíritu cívico de principios del Quattrocento —mengua causada, en última instancia, por el ascenso en la época de Ficino de un principado, apenas disfrazado, en Florencia bajo la égida de Lorenzo de Médicis—, la relación de Lorenzo, el primer ciudadano florentino, con los artistas y hombres de letras tenía aún poco parecido con el patronazgo de las cortes principescas de finales de la Edad Media. Las relaciones sociales dentro del círculo de Lorenzo cumplían con el ideal del compañerismo humano que guió a los humanistas italianos desde los tiempos de Petrarca: el intento consciente de revivir las formas antiguas de asociación entre hombres cultivados tal como podían ser encontradas en las epístolas de Cicerón y en los *Diálogos* de Platón. Algunos de los visitantes de Ficino procedentes del norte, durante los últimos días de Lorenzo, aún podían asistir a las reuniones, nada ceremoniosas, de amigos en la Academia Platónica, cuyos integrantes, emulando a Platón y sus discípulos, se reunían en la villa de Lorenzo, en Careggi, para tratar asuntos filosóficos y hacer vida social en la cual el arte y la música desempeñaban un papel preponderante. Fue en estas reuniones y a través

del trabajo de Ficino que la filosofía platónica sobre el amor alcanzó el lugar central en el pensamiento renacentista que continuó ocupando en la literatura, la filosofía y el arte europeos a lo largo del siglo xvi.

El encuentro entre el saber de los países del norte y el Renacimiento humanista italiano en el periodo que transcurre entre 1490 y 1500 estuvo pleno de posibilidades para el futuro de la cultura europea. Aunque la "nueva enseñanza" que emergió en Oxford, Londres y París y en naciones como los Países Bajos, Renania y España tenía como fin dirigirlo hacia los estudios religiosos, su resultado verdadero fue abrir una ventana hacia el amplio y nuevo mundo que había surgido en Italia a lo largo de dos siglos. De esta manera la asimilación y adaptación de los logros italianos en la educación y el pensamiento histórico-político, en la literatura y el arte, en las relaciones sociales y en la *Weltanschauung* de la época, se convirtió en la tarea básica de toda la vida cultural, cuya realización fue, sobre todo, el trabajo del periodo que va de 1490 a 1520, cuando el Renacimiento brotó como un movimiento cuyo campo de acción se extendió a toda Europa, proceso que se continuaría hasta el siglo xvii, a través de los largos años durante los cuales la Reforma protestante, la era de los descubrimientos y el inicio de las modernas ciencias naturales restablecieron gradualmente el equilibrio cultural entre Italia y el resto de Europa.

XII. UNA INTERPRETACIÓN SOCIOLÓGICA DEL PRIMER RENACIMIENTO FLORENTINO*

I

CADA generación de historiadores tiene su camino favorito hacia el pasado que le permite un acceso más fácil a él que cualquier otra de las vías de aproximación. Este camino, dentro de los estudios históricos actuales, es el que lleva a la interpretación sociológica. La vida intelectual, hemos aprendido, no puede ser entendida como un proceso aislado. Su ámbito total sólo puede ser concebido si se hace el intento de recordar las impresiones que las condiciones socioeconómicas de una época determinada han dejado en la mente humana.

El enfoque sociológico de la investigación histórica no ha dejado indemne el interés de los estudiosos contemporáneos del humanismo y el Renacimiento. Una vez que el humanismo no es ya considerado sólo como un movimiento reformista dentro de la erudición y la educación, surgen aspectos nuevos del pensamiento humanista. Si se iluminan los factores socioeconómicos de los cuales el humanismo extrajo la mayor parte de su experiencia, nuevas características están destinadas a hacerse visibles.

Uno podría pensar que los hechos socioeconómicos hablan por sí mismos y que pueden ser utilizados como telón de fondo de la manera como aparecen. Sin embargo, numerosas ideas largamente aceptadas con respecto a la naturaleza del Renacimiento han demostrado ser erróneas. La aparición de los grandes comerciantes y banqueros —los patronos del humanismo y de las artes— fue considerada por mucho tiempo como el factor principal que distinguió la sociedad del Renacimiento de la Edad Media. Gradualmente se nos ha mostrado que el comercio en gran escala y el sistema bancario internacional funcionaban ya a toda su capacidad en la época feudal. El comercio de los mercaderes a la altura de la Edad Media no se limitaba a unos pocos artículos de lujo sino que incluía un alto volumen de mercancías, mayor del que se creía hasta hace poco. Durante siglos, los comerciantes y los banqueros al cargar altos in-

* Conferencia pronunciada en varias ocasiones entre 1938 y 1939, y publicada en *The South Atlantic Quarterly* 38, 1939, con el título "A Sociological Interpretation of the Early Renaissance in Florence". Sólo la primera mitad ha sido reproducida aquí, debido a que la segunda se sobrepone a otros ensayos publicados en el presente volumen. El texto ha experimentado cambios de estilo y se ha añadido algún material de importancia tanto a su contenido como a las notas.

tereses y entregarse a la adquisición ilimitada de bienes contribuyeron a la desintegración del mundo medieval. De este modo, en este aspecto, los humanistas del siglo xv no estuvieron confrontados a condiciones esencialmente nuevas y diferentes a la de aquéllas de generaciones anteriores.

Aún más, el comercio florentino había empezado a declinar antes de mediados del siglo xiv; no hubo una expansión continua del campo mercantil en la Florencia del Renacimiento. La atención puesta en la actividad económica por los humanistas florentinos en forma alguna se centró en el elogio del comercio o incluso de la profesión de los banqueros. La justificación teórica del interés monetario, como bien se sabe, nunca progresó mucho en el Renacimiento italiano.

En consecuencia, en muchos aspectos, el fondo económico del pensamiento humanista se encuentra abierto a la discusión. La cuestión vital es: ¿sólo se siguieron las tradiciones antiguas o durante el Renacimiento se desarrollaron sectores nuevos de la vida económica que se añadieron a la base medieval anterior? Sólo una ojeada a las condiciones reinantes en los siglos xiii y xiv puede conducirnos a una respuesta.

La investigación más reciente sobre la historia económica medieval nos ha llevado a nuevos descubrimientos con respecto no sólo al volumen sino también a la estructura especial del andamiaje mercantil y financiero medieval. Los grandes comerciantes italianos del siglo xiii —quienes a primera vista aparecen como los antecesores directos de los comerciantes y banqueros modernos— eran, de hecho, un producto típico del feudalismo. El comercio y el trueque constituyeron sólo el punto de partida de las grandes fortunas medievales. Las actividades que elevaron al comerciante a alturas insospechadas y que le dieron poder y enormes riquezas fueron las transacciones financieras llevadas a cabo con la ayuda del capital cuyo origen estaba en la actividad comercial. Uno no puede llamar a estas actividades operaciones bancarias, al menos en el sentido actual de la palabra; en realidad era usura en gran escala, la usura estigmatizada por la escolástica medieval.

Este tipo de usura se originó a partir de la incongruencia crónica entre gastos e ingresos que caracterizó a los últimos siglos feudales y que amenazó a los hidalgos y a los clérigos lo mismo que a los reyes y papas. En tanto que la economía monetaria iba en ascenso y aumentaban las demandas financieras, los ingresos de los terratenientes feudales se mantenían, esencialmente, fijos en sus niveles tradicionales. El comerciante, que podía hacer un préstamo en un momento de necesidad, estaba, consecuentemente, en una posición ideal. Sin ser de hecho un comerciante o un banquero en el sentido actual de la palabra, podría ser descrito como un financiero feudal. Podía hacer demandas exorbitantes y, si el deudor feudal no podía pagar sus deudas a tiempo (y estaba dentro de la mate-

ria de este asunto que con frecuencia no pudiera hacerlo), parte de sus tierras eran embargadas por su financiero. Si el deudor era un príncipe o un rey, se lo obligaba a hipotecar sus derechos arancelarios y sus impuestos, o bien a conceder determinados monopolios, con los cuales sus prestamistas podían cobrarse. De esta forma, los más prósperos de los financieros medievales dominaron, en la práctica, los reinos, alcanzando posiciones comparables a las mantenidas por las compañías mercantiles europeas en los países atrasados durante el primer periodo colonial.

Los financieros medievales más característicos y prósperos fueron precisamente los florentinos, quienes establecieron los cimientos de la futura prosperidad de Florencia durante el Renacimiento, ya en aquella fecha tan temprana. Hacia el año 1200 comenzaron a prestar su aún reducido capital comercial a los señores feudales de su región, clérigos o seculares. Al imponer sanciones si el dinero no era pagado a tiempo, demandaron intereses que, en ocasiones, alcanzaron el 33.3%. Finalmente, los comerciantes florentinos tomaron posesión de una parte considerable de las propiedades feudales y, utilizando éstas como base para aumentar su crédito, los florentinos, como los comerciantes de otras ciudades italianas, se convirtieron en banqueros de los papas. Al servicio de éstos viajaron a todas partes de Europa y, especialmente, a Inglaterra, que en la Europa medieval era la productora sin rival de lana de primera calidad, además de ser un país agrícola que luchaba por pagar grandes subsidios a los papas en Italia en favor de su larga lucha en contra de los emperadores de la casa Hohenstaufen.

El préstamo de los mercaderes florentinos a los señores feudales ingleses, quienes no eran capaces de pagar sus deudas en el tiempo y manera debidos, esto es, mediante pagos en efectivo, fue entonces renovado en gran escala. Hemos sabido de "intereses penales" de hasta 60% que tuvo que pagar el rey de Inglaterra. La hipoteca que se dio a los prestamistas extranjeros consistió, sobre todo, en el dominio de la exportación de lana inglesa, y como los talleres en Florencia aún no estaban preparados para utilizar en su totalidad este material precioso, fue enviado para su manufactura principalmente a Flandes. Florencia se limitó a hacer los acabados de alta calidad.

El grupo social dirigente de la Florencia medieval, el *Arte di Calimala* se fundó, casi totalmente, sobre esta base. Resulta difícil clasificar económicamente las cien grandes firmas que integraron este gremio, que combinó la exportación e importación de lana con la venta de los productos manufacturados de lana y la banca. Pero la fuente principal de su posición dominante no era su actividad industrial (restringida como lo estaba a la refinación de los paños importados) ni el tráfico de paños en sí mismo. La fuente principal de la influencia de *Calimala* eran los consi-

derables negocios financieros llevados a cabo con capital derivado, inicialmente, del comercio. Era un negocio floreciente en todos los lugares donde el dinero extranjero era capaz de explotar las condiciones de atraso en Europa. En Inglaterra como en Nápoles, Sicilia y, parcialmente, en Francia, las firmas florentinas de la *Calimala* recibían, en pago por sus préstamos, privilegios extras, como el derecho de cobrar las contribuciones públicas y feudales, las cuales prometían elevadas ganancias bajo manos firmes, financieramente hablando; explotar las minas de sal; administrar las casas de moneda reales así como controlar los impuestos y los derechos aduaneros marítimos. Los comerciantes italianos desempeñaron incluso altos cargos en varias cortes y sirvieron en el extranjero como embajadores de varios reyes.

La lección a aprenderse de esta estructuración del sistema comercial de los mercaderes medievales parece clara: a pesar de la importancia que tuvo para estimular el comercio en gran escala, el capitalismo financiero del siglo XII constituyó una anomalía y no un factor capaz de transformar el pensamiento de la época de forma duradera.

De hecho, los grandes financieros del siglo XIII siguieron siendo, socialmente, un grupo aparte, colocado entre la sociedad burguesa y los círculos feudales. En una época en que el estilo de vida en las ciudades era por lo general más bien modesto, los comerciantes florentinos de la *Calimala* eran dueños de castillos tomados a los señores feudales, se mezclaban con los príncipes y habitaban mansiones citadinas de tal esplendor que sobrepasaba al del palacio municipal y otros edificios públicos. Estos príncipes-mercaderes se adaptaron sin mucha dificultad a la etiqueta y costumbres de la antigua nobleza urbana con la que compartían el poder del Estado. Constituyendo, como lo eran, un cuerpo extraño dentro del mundo de la nobleza feudal y, sin embargo, viviendo a sus expensas, no eran los portadores potenciales de un punto de vista nuevo sobre la vida económica.

Aún más, lo transitorio de esta plutocracia medieval se hizo más notable con el paso del tiempo. La primera mitad del siglo XIV atestiguó el derrumbe financiero de casi todas las grandes firmas de la *Calimala*. En los 40 años que van de 1307 a 1346, una serie ininterrumpida de revueltas populares tuvo lugar en Inglaterra, Flandes, Francia y Nápoles, todas dirigidas en contra de los usureros extranjeros, que llevó a la destrucción de sus casas, la expulsión por el gobierno de sus representantes, así como la suspensión de pagos por parte de las autoridades interesadas. Las haciendas reales se declararon insolventes en forma real o fingida y, al final, las firmas florentinas se declararon en bancarrota. Su monopolio de los recursos económicos y de las posiciones políticas fue resentido en todas partes tan pronto como la economía local y los sentimientos nacionalistas estuvieron lo suficientemente desarrollados. En todos los

países occidentales la historia de la economía nacional se inicia con el fin del efímero episodio de las altas finanzas medievales.

II

El derrumbe de las finanzas internacionales de Florencia no significó el final de la economía de la ciudad. Al contrario, la catástrofe sirvió de aguijón para una nueva evolución económica y social, la misma que creó la sociedad del Renacimiento florentino.

De hecho, Florencia nunca se había sentido satisfecha con el reducido volumen de manufacturas que se le asignó dentro de las industrias de acabado de la *Calimala*. Una industria lanera independiente fue desarrollándose a la sombra de las firmas de la *Calimala*, la cual no sólo hizo el acabado de las mercancías fabricadas en el extranjero, sino que trató todos los aspectos de la fabricación de paños, desde la lana cruda al paño elaborado. Y, en tanto que el comercio de la *Calimala* sostuvo a un número comparativamente menor de ciudadanos y muchos de sus representantes comerciales vivían permanentemente en el extranjero, las actividades del gremio de la lana dieron trabajo a un gran número de personas entre toda la población.

Las diferencias en la influencia social de los dos gremios florentinos se hacen notables en las estadísticas levantadas en una época en que las firmas de la *Calimala* no habían sufrido aún su golpe más fuerte. En 1338, nos enteramos, el *Arte di Calimala* importó más de 10 000 largos de paño fino de los países situados al norte de los Alpes para su acabado y venta local, lo mismo que una buena cantidad de paño destinado a ser revendido en el extranjero. Pero, al mismo tiempo, el *Arte della lana*, el gremio que manejaba este material, manufacturó no menos de 70 000 o incluso 80 000 largos de material menos costoso de modo que sus talleres, que sumaban unos doscientos, dieron ocupación al menos a una tercera parte de los habitantes de la ciudad.¹

Estas cifras, independientemente de lo precisas que puedan ser, nos dan una idea de los bien enraizados cambios sociológicos que precedieron al Renacimiento florentino. Bajo la superficie de las finanzas medievales se había iniciado el preludio al trabajo industrial, transformación económica que afectaría en su totalidad la perspectiva de la vida social en los umbrales del Renacimiento.

Una reacción violenta en contra de esta revolución económica y social puede observarse en la *Divina comedia* de Dante. En su calidad de hijo

¹ Se trata de estadísticas proporcionadas por el cronista Giovanni Villani.

de una antigua y noble familia florentina, el poeta se queja del nuevo espíritu de codicia que se ha establecido en Florencia bajo la forma típica de esta época de transición.

Cuando escribió su poema, poco después de 1300, había transcurrido todo un siglo durante el cual los cambistas, banqueros y mercaderes de la *Calimala* florentinos habían sido insuflados por el espíritu comercial de la adquisición económica, mas la nobleza los apoyó en tanto sólo el grupo comparativamente pequeño de la *Calimala* estuvo implicado. Los miembros de las antiguas familias tomaron parte en las empresas comerciales y los comerciantes se adaptaron a la forma de vida de la nobleza. La clase de comerciantes industriales del gremio de la lana, cuyos intereses materiales estaban ligados con los de la mayoría de la población, era, socialmente, de naturaleza más durable que la del grupo *Calimala* y tenía un punto de vista sobre la vida que era más independiente que las tradiciones del mundo feudal. Dante despreció el nuevo espíritu económico que, sin embargo, estuvo en la raíz de los desenvolvimientos posteriores en la Florencia del Renacimiento.

La lana, por supuesto, había sido trabajada antes en la Florencia de la mitad del siglo xiv, y la banca y el comercio en gran escala siguieron desempeñando su parte, como lo muestra con suficiencia el ascenso de la casa bancaria de los Médicis. El predominio de la familia Médicis en el siglo xv se debió, sin embargo, al mismo hecho de que su posición económica en la ciudad era única. Con excepción de los Alberti, los Médicis era la única y sola familia antigua de banqueros y comerciantes que sobrevivió a las catástrofes del siglo xiv. Antes de que Cosme de Médicis alcanzara el liderazgo político después de 1434, la familia se mantuvo en segundo plano y dejó la rectoría del Estado a una oligarquía reunida alrededor de los dirigentes del gremio de la lana. Una vez en el poder, los dirigentes del partido de los Médicis alentaron la creación de una nueva industria, la manufactura de la seda, que remplazó en parte a la manufactura de la lana desde la mitad del siglo xv en adelante. De esta forma mantuvieron la base industrial indispensable a la Florencia del Renacimiento sin tener que recurrir al reforzamiento de la rama de la industria, que había sido el centro nervioso de la actividad económica y del sentimiento cívico de las generaciones que vivieron hacia 1400.

El predominio mediceo, como vemos, no desmiente el aserto de que había cambiado el centro de gravedad de la vida económica, lo mismo que su perspectiva. Hasta la época de Dante, los nobles y los financieros feudales dirigieron al Estado. Después de transcurrida la primera mitad del siglo xiv, la influencia del gremio de la lana —y después la de la industria de la seda— rivalizó con la de los banqueros y los comerciantes

de *Calimala*, gobernando el Estado de acuerdo con el punto de vista de las industrias textiles hasta la época del principado de los Médicis. Para expresarlo en pocas palabras, en el siglo xiii comerciantes y banqueros vivieron en el filo del mundo feudal, así como la Florencia del siglo xv vivió en el filo de la sociedad industrial. El crecimiento de la fuerza industrial iba a ejercer una influencia inconfundible en la visión que se tuvo sobre la vida y el trabajo en el Renacimiento florentino.

Una sociedad industrial, en contraste con una época feudal relativamente estática, es capaz de considerar el progreso económico, el trabajo productivo y la labor incesante como valores por sí mismos —como valores morales porque estimulan las energías humanas. En la Florencia del siglo xv esta tendencia fue apresurada por las condiciones políticas.

El crecimiento de la industria de la manufactura de textiles no quedó restringido a una sola ciudad. La manufactura de la lana se estaba extendiendo a través de todos los países de la Europa occidental y en varios lugares de Italia. El ascenso del nacionalismo en la vida económica, que provocó la caída del mundo financiero florentino en Inglaterra, Francia y Nápoles, también forzó a Florencia a entrar en una intensa e incesante competencia en el campo de la industria. Finalizado el siglo xiv sólo una política estatal bien maquinada, así como una economía sistematizada, eran capaces de mantener en condiciones saludables a las manufacturas florentinas. En cualquier momento en que se perdía la exportación a un país, medidas públicas en gran escala debían proveer una salida en otras regiones o, incluso, en otros continentes. El trabajo industrial, en su calidad de preocupación principal de toda la comunidad, ganó a los ojos de los ciudadanos y humanistas florentinos una dignidad hasta ese momento desconocida.

Todos estos factores —el ascenso de la sociedad industrial, la protección de las manufacturas y la atención creciente que se ponía en el suministro de mano de obra— contaban entre las poderosas fuerzas que en los siglos xvi y xvii, la época del mercantilismo, dieron el golpe final al decadente mundo económico de la Edad Media. Todas estas fuerzas, aunque en menor grado, se hallaban ya en operación en la Florencia del siglo xv. De este modo, la perspectiva económica del Renacimiento florentino se convirtió en lo que podemos llamar el primer acercamiento a una actitud mercantilista.

Sólo el esfuerzo continuado de una comunidad, como hemos dicho, podría corregir las graves pérdidas del comercio florentino en la Europa occidental. Florencia fue, hasta 1400, una ciudad de tierra adentro; sin embargo, se procuró una salida al Mediterráneo mediante la conquista de Pisa en 1406 y la compra del puerto de Liorna en 1421. En su calidad de sucesora de Pisa, Florencia desarrolló una extensa y sorprendente políti-

ca naval. Una especie de ministerio de la marina (el consejo de los *Consoli del mare*), una flota comercial y un servicio regular de barcos fueron creados bajo el control del Estado para llevar a Florencia la vital y necesaria lana inglesa, así como para ganar nuevas posiciones comerciales en la parte oriental del Mediterráneo.²

Los métodos empleados hasta entonces por las antiguas potencias marítimas de Italia fueron aplicados para satisfacer las necesidades de una ciudad totalmente industrializada. Cuando se fundó un departamento naval después de 1421, las nuevas autoridades fueron comisionadas para investigar si otras ramas de la industria y las artesanías debían ser llevadas a Florencia y, como resultado de esta encuesta, los *Consoli del mare* hicieron, en 1426, proposiciones de carácter enteramente mercantilista, al declarar que sería benéfico para Florencia fabricar en sus propios establecimientos todos los artículos que eran importados, a gran costo, del extranjero. Si estimular tarifas aduaneras de carácter prohibitivo induciría a la población florentina a dedicarse a estas nuevas artes, mucha gente pobre del territorio florentino encontraría trabajo. En la segunda mitad del siglo, cuando la manufactura del paño de Perpignan, un tipo de tejido más práctico que anteriormente había sido importado en forma considerable, aumentó tanto su precio que todas las importaciones subsecuentes tuvieron que ser prohibidas, se convirtió en punto de honor de la ciudad contar con artesanos florentinos que dominaran completamente su técnica industrial. "Dañaría el honor y la reputación de la industria florentina [afirmaba una proclama oficial de 1472] si se

² Armando Sapori, en el vol. 3 de su *Studi di storia economica*, Florencia, 1967, pp. 3-19, ha tenido éxito al demostrar que el clímax de esta nueva política económica de la Florencia de principios del Renacimiento fue alcanzado durante la primera mitad del decenio de 1420-1430; esto es, debemos añadir, en el momento mismo en que los nuevos valores del humanismo cívico se hallaban también en su cenit. Sapori considera que la nueva política económica fue acompañada, en ese tiempo, por el "entusiasmo dei cittadini" y la "vere manifestazione di esultanza di tutto un popolo", y que "lo stato di euforia generale del governo e del popolo risulta anche dal testo delle istruzioni agli ambasciatori mandati presso i vari principi...", ejemplo de lo cual es el orgulloso comentario sobre una solicitud de 1422, en la que se pedían privilegios comerciales en el Mediterráneo oriental "et se per lo passato non s'è fatto è stato per non avere avuta la marina spedita come al presente [...] et mostragli [a un *signore* de Atenas y de Corinto] che a lui e alla sua Signoria ne seguirà honore et utile che' nostri legni et nostri mercatanti vi usino, mostrando che siamo adatti a farvi gran cose", *ibid.*, pp. 11-12. Es cierto que Sapori hace notar que los florentinos se estaban engañando a sí mismos y que esas grandes esperanzas en su mayoría no se realizaban. Mas los continuos edictos y planes publicados por las autoridades florentinas en la segunda mitad del siglo, a los que se dedica atención en el texto que sigue, muestran que las nuevas energías infundidas a Florencia durante el decenio 1420-1430 se mantuvieron vigentes durante mucho tiempo.

En lo que toca a los ejemplos citados en el texto a continuación, véase Robert von Polhmann, *Die Wirtschaftspolitik der Florentiner Renaissance und das Princip der Verkehrsfreiheit*, Leipzig, 1878, *passim*, en especial las pp. 102-106 y ss, y Alfred Doren, *Studien aus der Florentiner Wirtschaftsgeschichte*, vol. 1, Stuttgart, 1901, pp. 417 y 425.

llegara a saber que en Florencia no existía el suficiente espíritu de empresa" para competir en este campo con otros centros industriales.

Podemos ver, por medio de estos ejemplos, de qué manera tan fáciles tales metas prácticas se convirtieron en algo parecido a las máximas morales. El ofrecer trabajo para tantos brazos como fuera posible y el entrenamiento de la población en los oficios eran considerados como un aumento del "honor" de la ciudad y, al mismo tiempo, recomendados como una cura para la pobreza y la ociosidad. Cuando se equipó una nueva flota estatal destinada al Mediterráneo oriental en 1458, la razón que se dio para hacerlo fue que el gobierno no podía hacer nada mejor para lograr la "exaltación" de Florencia que ofrecer a sus comerciantes y a sus ciudadanos jóvenes la posibilidad de desarrollar sus habilidades y a los pobres la oportunidad de vivir de su trabajo más que de la caridad. "La limosna puede ayudar durante cierto tiempo [reza el decreto del gobierno], pero al final es causa de que los hombres se deterioren al hacerlos perezosos y poco inclinados al trabajo."

El episodio que se relata en una fuente de información procedente de la segunda mitad del siglo muestra qué tan profundamente enraizadas se encontraban ya estas persuasiones. Un ciudadano florentino que fue enviado como gobernador a una pequeña y atrasada población montañesa (Borgo S. Sepolcro), llena de discordias, de juegos de azar y de gente ociosa, llegó a la conclusión de que podía convertir a su gente en ciudadanos útiles y súbditos leales de Florencia únicamente induciéndolos a que se dedicaran a un trabajo. Hizo un censo de los habitantes e informó a todos los que no trabajaban de los peligros que la ociosidad infligía al cuerpo, al alma y a las propiedades, así como de las ventajas que se obtenían de tener un trabajo regular. De este modo convenció a los perezosos de dejar los juegos de azar y de trabajar en algo útil —en la manufactura de la lana o en cualquier otro ramo de la producción. Finalmente, la antigua sede de disturbios se dedicó al trabajo activo y su consejero florentino fue reverenciado como un benefactor.³

³ Para obtener más datos sobre la filosofía económica que subyace en este elogio de la actividad industrial, uno debe comparar también la respuesta dada por Giannozzo Alberti en el libro tercero de *Della Famiglia* de Leon Battista, cuando se le preguntó si no estaría de acuerdo en que el comercio era la mejor elección si se seguía una carrera económica: "Sí —mas para aumentar mi tranquilidad, preferiría tener algo más seguro, algo que pudiera ver mejorar bajo mis manos día tras día. Quizá me gustaría tener hombres trabajando la seda y la lana, o algo parecido. Esta clase de negocio causa menos problemas y produce menos problemas nerviosos que el comercio. Gustoso me embarcaría en una empresa así, que requiere de mucha mano de obra, puesto que en ella el dinero se reparte entre un gran número de personas. Ayuda a mucha gente pobre." La idea de que dar trabajo supera a la distribución de limosnas ocupa un lugar importante en otros trabajos de Alberti, en especial en el libro quinto de *De Re Aedificatoria* donde el trabajo, el darlo, si es posible, se recomienda en lugar de ofrecer limosnas, incluso a los ciegos y a los presos; y en el ensayo escrito en latín *Pomifex*, leemos: "No puedo cesar de elogiar [a los obispos]

III

La historia de los sucesos de Borgo S. Sepolcro nos ha sido proporcionada por una fuente humanista, la *Vite di uomini illustri del secolo xv*, escrita por el librero florentino Vespasiano da Bisticci, lo que nos lleva a preguntarnos si alguna de las características del trasfondo humanista era particularmente compatible con las tendencias descritas.

Ciertamente no era el saber aprendido de la enseñanza clásica el que orientó al humanismo en esta dirección. Tal como se hallaban transcritos en los textos humanistas los conocimientos económicos de la Antigüedad, muy poco era lo que sugerían de este modo de pensar. Había, sin embargo, un sesgo en el humanismo que se contradecía con la psicología tradicional. Los escritores medievales mantuvieron un punto de vista estático sobre la vida económica. Creían que los hombres estaban destinados a ocupar un sitio especial y que no deberían desear más ni crear disturbios en el ordenamiento de las cosas. Tal punto de vista estático de la actividad económica se hallaba estrechamente ligado con las ideas medievales sobre la cultura y los límites fijados a las aspiraciones humanas en la Tierra. La dignidad propia de la filosofía, pensó Dante, se deriva del hecho de que la actividad intelectual "se detiene en un punto previamente determinado", permitiendo así a la mente humana descansar en posesión de la sabiduría plena y en la tranquila contemplación de lo divino.

El humanista Petrarca manifestó un punto de vista diferente medio siglo después. Para él, al contrario de las enseñanzas medievales, la naturaleza de la sabiduría verdadera era el progreso ilimitado de la mente —una sed inagotable de conocimientos. La codicia debe tener sus límites fijos, escribió en una de sus epístolas recordando una máxima de su admirado Séneca. Pero con respecto a la cultura y al aprendizaje, el hombre que cree haber alcanzado su meta

se transforma en inactivo, y la inactividad significa regresión; el estudioso no debe nunca poner fin a sus lecturas ni al acto de pensar o sellar su memoria como si se tratara de un tesoro —como el mercader rico que, al final de su

cuando alimentan a los pobres, aunque no soporto ver a la mayoría de los vagabundos, de los que preferiría se ganaran la vida ejecutando algún trabajo en lugar de buscársela mediante la ociosidad". Para terminar con la descripción de este segundo plano, debo mencionar también a Bernardino de Siena, el prominente santo toscano de esta época; véase el capítulo VIII, nota 55. "Cuando las ciudades de Siena y Perugia solicitaron a Bernardino que reformara sus estatutos, el sabio aconsejó a las ciudades que solicitaran que todas las personas menores de cincuenta años, sin consideración de rango, se dedicaran a algún trabajo —el mal mayor resulta de la ociosidad, creía", en John McGovern, nota 6 abajo, p. 293, quien seguía a Iris Origo, *The World of San Bernardino*, Nueva York, 1962, p. 153. Así, la historia sobre el Borgo S. Sepolcro constituye sólo la práctica del esquema utópico de san Bernardino adaptada a la vida de Florencia.

viaje, guarda su riqueza en casa. [Puesto que se halla en la naturaleza de la memoria del hombre insiste Petrarca en que] si no se le está añadiendo siempre algo, algún día se la encontrará hueca y vacía. [Los estudios, en consecuencia, no deben tener límites] y uno no debe dejar de aprender hasta el último día de su vida.

Se trata del uso metódico del tiempo propio, cuya menor partícula no debe ser perdida —ésta, entonces, se convirtió en la máxima pedagógica que Petrarca recomendó a sus seguidores. El lector de sus epístolas íntimas sorprende en ocasiones al anciano despertando con sobresalto y recordando la enormidad de su tarea intelectual y la brevedad de la vida. Entonces se precipita hacia su estudio en la oscuridad de la noche, puesto que, asegura, desde hace mucho tiempo se ha acostumbrado a disponer de su tiempo de esta manera: bastan seis horas de sueño, dos para las restantes demandas de la vida y el resto debe dedicarse al trabajo y al pensamiento.

Unos cuantos decenios después de la muerte de Petrarca, el humanismo se hizo predominante en el mundo cívico de Florencia. Los mismos hombres de negocios, fabricantes y comerciantes que sentaron los cimientos nuevos del poder florentino en su esfuerzo por impulsar la actividad industrial establecieron contacto estrecho con las ideas humanistas del círculo petrarquista. Dentro de este medio, las actitudes económicas y la cultura humanista se encontraron a la mitad del camino —en forma parecida a como la vida económica se combinaría con la religión después de la Reforma. Que el hombre debía luchar para elevarse sobre su posición tradicional, que debía valorar su tiempo y encaminar su vida hacia el progreso continuo y la actividad incesante, parecería a los hombres del Quattrocento una necesidad cultural lo mismo que económica. En la primera generación siguiente a Petrarca, un humanista florentino subrayó que si el hombre no tiene poder absoluto sobre ninguna cosa en su vida, sí lo tiene, seguramente, sobre su tiempo. Otro sugería que se colocaran relojes en las bibliotecas para recordar a los estudiosos el paso del precioso tiempo. Una generación después, cuando los miembros de las familias de comerciantes empezaron a hacer de manera activa sus contribuciones a la literatura, tal tendencia humanista comenzó a mezclarse con la nueva perspectiva económica sobre la vida. Leon Battista Alberti en sus diálogos *Della famiglia* describe el hermoso espectáculo que ofrece un hombre que ha hecho fortuna y se ha convertido en una persona independiente y, sin embargo, no ha renunciado a la actividad económica o a su deseo de continuar su trabajo productivo.

Entre los contemporáneos de Alberti, el ciudadano y humanista Gianozzo Manetti es descrito por Vespasiano da Bisticci como el modelo de

alguien que sabe cómo emplear propiamente su tiempo.⁴ En su juventud Manetti siguió la doctrina humanista de que el estudiante debe, continuamente, mejorar su espíritu; de hecho, que a regañadientes debe concederse tiempo para comer y dormir. Más tarde, se nos dice, cuando se hallaba ocupado tanto al servicio de la República como con sus propios asuntos comerciales, "siempre tuvo alta estima por el tiempo y no perdió nunca una hora". Sabía cómo adaptar la prevención humanista de no gastar el tiempo con el modo de pensar de los comerciantes. Parafraseando la parábola de los Evangelios, comparaba a Dios, que concedió al hombre el don de conocer el tiempo, con el director de una empresa (*auno maestro d'uno irafico*) que confía a su cajero una suma fija de dinero y espera de él que le dé cuenta exacta de cada centavo.

Del mismo modo Dios todopoderoso, cuando el hombre termine sus días, le preguntará cómo ha sido empleado el tiempo que Él le dio, hasta la más pequeña fracción de un minuto. Teniendo en cuenta el tiempo que el hombre necesita para dormir y comer, Dios examinará el uso que ha hecho de su vida, los años, los meses, los días, las horas y aun cada segundo.

IV

Quizás no deberíamos concluir estas observaciones, orientadas sociológicamente, sin citar el punto de vista sobre el mundo cívico a orillas del río Arno ofrecido por Benedetto Varchi en su *Storia fiorentina*, escrita entre 1527 y 1538, poco después de que Florencia había perdido su batalla final en favor de la libertad republicana.

La alimentación de los florentinos es sencilla y frugal [leemos en este retrato final de los florentinos] pero está dispuesta con limpieza sorprendente e increíble, y uno podría decir que los obreros y la demás gente común y corriente que se gana la vida mediante las labores manuales viven, por lo general, con menor parsimonia en Florencia que sus ciudadanos puesto que, en tanto que los primeros visitan ahora una taberna y después otra si consideran que en ella se puede obtener buen vino, sin otra preocupación que la de divertirse y pasar un buen día, los segundos permanecen en sus hogares mostrando la parsimonia que va tan bien con los comerciantes, quienes de ordinario fabrican cosas pero no las disfrutan, y con la modestia de los burgueses, que mantienen la costumbre y la medida y nunca van más allá del justo medio.

⁴ Esta descripción aparece incluso en dos ocasiones en la *Vite* de Vespasiano, así como en su más detallada memoria sobre Manetti, la que usaremos junto con la *Vite* en las líneas que siguen.

Tras admitir que Florencia contaba también con un grupo de familias que proveían una rica mesa en sus hogares "e vivono splendidamente da gentiluomini", Varchi sigue relatando cómo "todo mundo en Florencia es nombrado por su primer nombre o por su apodo y que, por lo general, a menos que haya distinciones de clase social o una considerable diferencia de edades, a una persona se le trata de *tu* y no de *voi*", salvo los caballeros, los doctores y los canónigos, que reciben el título de *messere*, los médicos el de *maestro* y los frailes el de *padre*. Varchi finaliza su análisis diciendo:

Estoy en total desacuerdo con aquellos que declaran a los florentinos como incapaces de nobleza y de generosidad, así como de viles y plebeyos porque son comerciantes. Todo lo contrario, a menudo me ha maravillado cómo puede suceder que estas gentes, acostumbradas [...] desde la niñez a cargar fardos de lana como si fueran mozos de cuerda y canastos de seda como si fueran trabajadores del ramo de la seda y que, pensándolo bien, transcurren sus días y buena parte de sus noches en la manufactura de telas, pasándola sólo un poco mejor que los esclavos, que esta misma gente, en el lugar y momento adecuados, [...] muestra a menudo tal nobleza de espíritu y tan nobles pensamientos tanto en sus acciones como en su forma de hablar.⁵

Tales actitudes e ideas ayudan a redondear el cuadro del Quattrocento florentino, así como sus efectos posteriores. Su análisis no debe ser excluido del universo del humanismo cívico.⁶

⁵ Benedetto Varchi, hacia el final del *Liber IX* de su *Storia Fiorentina*.

⁶ Existen ahora varias síntesis publicadas sobre esta anteriormente olvidada área, de las cuales mencionaré sólo Christian Bec, *Les marchands écrivains: Affaires et humanisme à Florence, 1375-1434*, Paris, 1967, y John F. McGovern, "The Rise of New Economic Attitudes —Economic Humanism, Economic Nationalism— During the Later Middle Ages and the Renaissance, A. D. 1200-1550", *Traditio*, 26, 1970, pp. 217-253. Pero ninguno de estos autores ha puesto atención al material que se ofrece arriba o intentado delinear el perfil de la corriente de pensamiento que se halla en el centro de este ensayo.

XIII. LA REVALORACIÓN HUMANISTA DE LA VITA ACTIVA EN ITALIA Y AL NORTE DE LOS ALPES*

I

EN UN estudio bien escrito y profundamente razonado que lleva por título *The Renaissance Idea of Wisdom (RIW)*, Eugene Rice investiga la idea y la definición de la *sapientia* en casi una veintena de autores que van de Petrarca, en el siglo XIV, al francés Pierre Charron en el siglo XVI. Propone "primero ofrecer un análisis detallado de lo que un número escogido de teóricos de los siglos XV y XVI consideraron era la sabiduría; segundo, relacionar estas ideas individuales una con otra en una trama inteligible de lo que es el cambio histórico" (*RIW*, p. VII).

El resultado es una descripción nueva y original del pensamiento del Renacimiento. Comenzando con el siglo XIV, Rice hace la observación de que Petrarca no distinguía bien entre la sabiduría buscada por medio de la piedad y la sabiduría secular, pero que su ideal de una *humilitas operosa* marcó un nuevo avance: "Los orígenes humildes de la transformación de la sabiduría de ser una virtud intelectual a una virtud moral, de una clase de conocimiento a una categoría ética" (*RIW*, p. 31). A lo largo de varias generaciones después de Petrarca, se nos dice, la opción entre "los ideales activos y contemplativos" continuó siendo un problema, en especial dentro del humanismo florentino. Colluccio Salutati se convirtió en el primer abogado decidido de la vida activa al proponer la superioridad de la voluntad sobre el intelecto. Incluso aunque pocos humanistas del Quattrocento aceptaron esta doctrina extremista, muchos, recurriendo a las ideas aristotélicas, trataron de equilibrar la especulación filosófica con la virtud adquirida durante una vida de acción cívica. Sobre esta base comenzaron a desarrollar en la Florencia de principios del Quattrocento, a partir de la época de Leonardo Bruni, tal como lo presenta Rice, "una ética distinta a la del código caballeresco de la nobleza y de las virtudes monásticas del clero, que la clase dirigente de Florencia podía hacer suya [...]; la busca de la sabiduría ya no define un estado espiritual aislado" (*RIW*, p. 49). La motivación religiosa fue des-

* Escrito con respecto al libro de Eugene F. Rice Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, Mass., 1958. Este ensayo-resena fue publicado inicialmente en el *Journal of the History of Ideas* 21, 1960. La presente versión ha sido aumentada en varios lugares y acortada en otros y, en general, revisada especialmente en el principio y el fin.

vaneciéndose y, aunque Salutati no vislumbró de hecho la virtud humana como una fuerza autónoma, sino insistió vigorosamente en que toda sabiduría es un don de Dios, Bruni y la generación posterior a 1400 separó *de facto* el tratamiento de la sabiduría humana de la trascendencia religiosa.

Sin embargo, con la excepción ocasional de Venecia, el ideal que "ata indisolublemente la sabiduría especulativa con la acción cívica" no alcanzó posición segura fuera de Florencia. Rice ilustra lo anterior recurriendo a dos ejemplos característicos. Uno es el de Francisco Filelfo, hombre de letras itinerante, cuya doctrina sobre la sabiduría es, se dice, apenas algo más que la continuación de la actitud contemplativa y la fusión de la sabiduría con la motivación religiosa; el otro es Gioviano Pontano, de Nápoles. Este funcionario y humanista napolitano consideraba al hombre de mundo "prudente", sin importar si estaba comprometido en la *vita activa política* o si era un "*sapiens* solitario... en busca de la verdad". Consideraba que ambos tipos eran necesarios pero que, en una persona, resultaban irreconciliables. En el último cuarto del siglo xv la aparición del neoplatonismo metafísico y religioso casi produjo la desintegración del ideal cívico del Quattrocento temprano, incluso en Florencia.

En general, la representación que hace Rice de estas fases apoya el punto de vista del Quattrocento, mejor descrito en Eugenio Garin, *L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, 1952. Pero Rice hace añadidos al cuadro al incluir algunos desarrollos posteriores al Quattrocento, ocurridos principalmente fuera de Italia. Tras estudiar la posición ambivalente de los platónicos y neoplatónicos del Renacimiento y, más tarde, de los reformistas religiosos, observa que unas cuantas de las características más relevantes del humanismo de Salutati y de Bruni resurgieron no sólo en la preferencia de Erasmo y de Vives por la acción moral en lugar de la especulación, sino aun de manera más acentuada dentro de la perspectiva del humanismo francés. Se toma la tarea de demostrar que, en cuatro etapas sucesivas, los humanistas de Francia siguieron sobre —o siguieron de nuevo— la dirección iniciada por los italianos del Quattrocento, en especial por los florentinos.

Para diferenciar de manera breve estas cuatro etapas: en fecha tan temprana como hacia 1530, la aversión de los florentinos por la erudición apartada del mundo reaparece en el libro de Guillaume Budé, *De philologia*, en donde leemos que el exceso de conocimientos puede hacer que el sabio sea inútil para sí mismo y para la sociedad si se encuentra apartado del sentido práctico y de la conducta social conveniente. ¿Quién no conoce a los pedantes entre los "sabios" más eruditos, a los que caracteriza la vulgaridad y una falta de humildad penosa?, se burla Budé. Unos veinticinco años más tarde los valores nuevos de la vida activa se hacen

más explícitos en una obra poco recordada de Louis Le Caron, *Les dialogues*, de la cual cita Rice: "¿Quién podría [...] o sabría y juzgaría cosas que se hallan, de hecho, fuera de todo compromiso con la experiencia humana? El mundo es el escenario verdadero en el cual el hombre que desea ser llamado noble y virtuoso debe foguarse. La sabiduría debe ser buscada en el mundo". El hombre de acción que ha tenido éxito en su carrera es, en consecuencia, más valioso que un filósofo imprevisor y frívolo (*R/W*, pp. 152-154). Dentro de la tercera etapa y en el decenio de 1570-1580, el influyente Pierre de Ronsard lee su *Discours des vertus intellectuelles et morales* ante la Académie du Palais. Resulta virtualmente imposible, dice, combinar la acción y la contemplación adecuadamente; cada uno tiene que escoger. Como Rice nos dice, Ronsard se encuentra "renovando la crítica de Salutati a la idea sobre la sabiduría intelectual y contemplativa" en el momento en que considera que las virtudes intelectuales son buenas solamente para los indolentes, para los "ermitaños y demás gente igual de fantástica y contemplativa". De acuerdo con Ronsard, "Dios ha puesto tales curiosidades en la mente del hombre con el solo afán de atormentarlo" (*R/W*, pp. 154-155). En el estadio final, Pierre Charron, *De la sagesse*, 1601, "concluye satisfactoriamente la transformación de la *sapientia* de la vida contemplativa en la activa y del conocimiento en la virtud". El conocimiento de cualquier clase no es considerado ya sabiduría, de hecho, en ocasiones es considerado todo lo contrario. Por lo menos, el conocimiento y la sabiduría "casi nunca se encuentran juntos", escribe el escéptico Charron. "Por lo general son mutuamente excluyentes —el hombre de conocimientos rara vez es sabio, el hombre sabio por lo general carece de conocimientos." El conocimiento y la sabiduría no hacen a los hombres más felices o más virtuosos; sólo los hacen arrogantes y obstinados. La sabiduría depende de la voluntad, y la voluntad es lo único libre que se halla verdaderamente bajo el dominio del hombre. La memoria, la imaginación y cualquier otra facultad intelectual le pueden ser arrebatadas por mil y un accidentes. Rice saca la conclusión de que para Charron, "igual que como Salutati y Bruni, Le Caron y Ronsard han insistido", la sabiduría es "activa". También para Charron, es "una virtud moral autónoma y adquirida naturalmente", distinta de la "religión, [la cual] es un don de la gracia". Lo anterior convierte el tratado *De la sagesse*, a los ojos de Rice, "en un trabajo extraordinariamente representativo" que ata la mayoría de los cabos de la "secularización" durante el Renacimiento. "El resultado fue una concepción de la sabiduría que continuó siendo el ideal europeo hasta que se produjo el colapso de la tradición humanista a finales del siglo XIX" (*R/W*, pp. 178-183, 205, 215).

A partir de unos principios restringidos Rice ha arribado a un "modelo inteligible del cambio histórico". La fuerza y el mérito de este modelo

consiste en que, al interpretar algunas de las tendencias del pensamiento del Renacimiento en los países situados al norte de los Alpes, hace uso de un acercamiento que en el pasado sólo había sido aplicado a la situación italiana. Esto da al bosquejo de Rice sobre los desarrollos filosóficos en los siglos xv y xvi un potencial amplio; extenderse de manera tan arriesgada más allá de una zona determinada de Italia se encuentra, por supuesto, sujeto a errores y a fallar algunos de los blancos hacia los que apuntaba, no obstante la excelente investigación histórica de Rice. En lo particular, me parece que dos de sus propuestas pueden llevar a equivocaciones si se aceptan de la manera en que fueron expuestas.

II

La primera de estas propuestas es la referente a la extensión del liderazgo asumido por Francia durante el siglo xvi. El paralelismo cercano entre el desarrollo de Florencia e Inglaterra que se ha observado en nuestro estudio de la polémica entre la pobreza franciscana y los valores nuevos del Renacimiento¹ sugiere que Francia e Inglaterra no eran tan diferentes como los lectores de Rice esperarían. El pensamiento francés e inglés con respecto a la *vita activa* se desarrolló de conformidad básica, uno con el otro, a lo largo del siglo xvi, como veremos posteriormente en este estudio.²

Algunos de los rasgos distintivos de la filosofía de la *vita activa política* no estaban ausentes del todo, incluso en la Germania del siglo xvi, aunque difícilmente se encontraron donde uno más lo esperaría —en las ciudades de la Germania imperial que, en muchos aspectos, constituyan el paralelo de las ciudades italianas. Sin embargo, las investigaciones de Rice pueden ser ampliadas mediante la observación de que algunos de los razonamientos esgrimidos para demostrar la superioridad de la *vita activa* —los que en última instancia pueden ser rastreados hasta la Florencia de principios del Quattrocento— se repitieron dentro de los círculos de reformistas religiosos en Wittenberg. En sus *Sobremesas*, Martín Lutero criticó a Aristóteles por haber sido más “perezoso” que Cicerón, quien combinó la preocupación por su comunidad con un considerable trabajo literario. Casi de la misma manera que un humanista comprometido con la vida política activa, Lutero subrayó que sólo alguien “que ha pasado una veintena de años en una república de importancia puede comprender verdaderamente las epístolas de Cicerón”.³ Aún más ajusta-

¹ Véase el capítulo ix, p. 217 y ss.

² Véanse las pp. 306-308 más adelante.

³ Martín Lutero, “Kritische Gesamtausgabe”, *Tischreden*, II 2412b, V 5468.

da al tema es la polémica de Melanchton sobre el valor relativo de las dos *vitae* en su comentario a la *Ética* de Aristóteles, que unifica el pensamiento humanista con el de la Reforma de manera muy especial. La llamada *vita contemplativa*, dice Melanchton, es casi igual a la *vita studiosa*. Si la polémica sobre la *vita contemplativa* o la *vita activa* atañe sólo a la cuestión de si una vida de *otium in studiis* es más valiosa que una vida dedicada al servicio público (en la *gubernatio*), todo el asunto sería verdaderamente "ridículo". "Puesto que aunque el *otium* es más agradable, debe preferirse la actividad (*actiones*).". Aún más (y de nuevo uno recuerda a los humanistas de principios del Quattrocento), comprometerse en la vida pública activa no impide que uno continúe estudiando; de hecho, ambas actividades pueden combinarse (*qui in actionibus, hoc est, in gubernatione versantur, hoc necesse est adiungere studia*). La preferencia que mostró Cristo por María en detrimento de Marta en los Evangelios significa que la clase de vida contemplativa que seguía María no es la misma que la del *otium*, en favor de la precisión, dado que la inclusión de *discere* y de *docere* convierte la vida contemplativa que representa María en una vida de acción. No está, seguramente, una existencia como la de Marta dedicada a los "*negotia vitae corporalis*"; sin embargo, está dedicada a los *negotia*. Como nos enteramos por boca del profeta Isaías, aquel que "*cum docet habet suas actiones*", sirve a negocios más elevados, los de contribuir al bien común y cumplir con las obligaciones que corresponden a un ciudadano honrado, buen consejero y juez.⁴ De este modo las escuelas fundadas durante la Reforma luterana muestran claramente los efectos de lo que podemos llamar el énfasis humanista en la *vita activa*. Aun antes de echar una mirada a Inglaterra, en consecuencia, debemos decir que Francia no estuvo sola en su defensa de esta filosofía en la región situada al norte de los Alpes.

III

Mi segunda salvedad en lo que respecta a la valoración que hace Rice versa sobre la preferencia de las virtudes éticas sobre las intelectuales. Puede preguntarse por qué el ascendiente de una doctrina tal pudo haber sido tan importante como para conformar la base de nuestra reconstrucción de la idea de la sabiduría en el Renacimiento. Porque aunque constituye una adición bienvenida a nuestro conocimiento el saber que la moralidad y la vida activa fueron aceptadas durante el Renacimiento y la Reforma incluso más ampliamente de lo que se había creído, no se ha

⁴ Véase el vol. 16 del *Corpus Reformatorum*, pp. 289-290.

aclarado lo suficiente por qué la preferencia por la vida activa y las virtudes morales pudo haber constituido un factor tan decisivo en el remplazo del medievalismo por una nueva *Weltanschauung*. Tras leer el recuento que hace Rice de la controversia sobre la *vita activa*, uno puede preguntarse si el tipo de humanismo que apareció primero en la Italia de principios del Quattrocento no pudo haber sido sobreacentuado por la erudición reciente.

Nuestra valoración de los humanistas de acuerdo con su opinión sobre la vida activa no se hace, de hecho, convincente del todo hasta que otras implicaciones de la filosofía de la *vita activa* son añadidas a las tomadas en cuenta en el análisis de Rice. Al comparar el humanismo de principios del Quattrocento con fenómenos afines del Renacimiento posterior, los factores vitales no son considerados lo suficiente en tanto se considera que los humanistas estaban comprometidos, principalmente, en el esfuerzo abstracto de elaborar una teoría sobre el valor de la voluntad humana o de las virtudes morales. Las tesis de Salutati al respecto no eran ya seguidas en la época en que el humanismo cívico alcanzó su madurez; Bruni y los miembros de su escuela estaban menos preocupados por oponer la vida activa a la persecución de fines intelectuales que por alcanzar una cultura en la cual, como dice Rice, "el hombre maduro feliz mezcla la vida contemplativa con la activa, la política con la actividad literaria y la sabiduría con la prudencia" (*RJW*, p. 49).

De este modo, el objetivo decisivo del humanismo cívico florentino era crear una jerarquía de intereses intelectuales que pudiera ser seguida por los miembros de una ciudadanía que fuera políticamente activa: profesionales, funcionarios y comerciantes. Pero incluso esta definición pierde el punto crucial: la nueva cultura que estaba surgiendo tenía como fin educar al humanista de modo que se convirtiera en buen ciudadano y en miembro de su sociedad y su *respublica*. En los siglos anteriores la educación política —fuera de la destinada a los especialistas en asuntos legales y administrativos— estuvo al alcance sólo de los caballeros; la vida citadina de finales de la Edad Media no había cambiado, básicamente, este hecho. Entre el patriciado del Trecento la educación había seguido inclinándose hacia el estilo de vida caballeresco y la única influencia opuesta provino de los movimientos religiosos laicos, muy extendidos a finales de la Edad Media. Bajo su influencia, la cultura humanista del Trecento fundió la piedad introspectiva con la noción estoica de la ataraxia y la autosuficiencia del sabio —que era la idea por completo opuesta a la de que el tipo adecuado de educación daría por resultado un miembro de la sociedad más consciente y activo. El significado histórico fundamental de la cultura humanista de la ciudad-Estado que apareció hacia 1400, en especial en las ciudades-República de Italia que aún permane-

cían, es que impidió que el humanismo se convirtiera en un simple heredero de la cultura caballeresca y de la religiosidad laica de fines del Medievo. En su lugar, dio origen a una estructura alterna, la necesaria para la educación de los ciudadanos inclinados hacia la vida pública.

Pilar del ideal de la vida contemplativa lo fue siempre la convicción de que la sabiduría verdadera exige liberarse de la pasión. A principios del Quattrocento se consideraba que, sin ambición, los ciudadanos no harían los sacrificios necesarios por la *patria*; sin un sentido agudo de indignación, no trabajarían en forma adecuada por la justicia y, sin una pasión fiera, no serían valientes en el campo de batalla. De manera acorde, el nuevo acento en las virtudes de la vida activa no sólo constituyó un lazo inseparable con el patriotismo vigoroso de las comunas italianas, sino que se hallaba cercanamente conjuntado con una psicología nueva: la observación y la aceptación crecientes de las fuerzas emocionales en la naturaleza humana. Durante el siglo XIV, incluso la norma de Petrarca había sido que el sabio debía reprimir, o al menos disminuir, sus *affectus*. En cambio, durante el Quattrocento el "hombre sabio" se daba cuenta del peligro de convertirse en un "tonto insensato"; alcanzaba a comprender que en la vida activa la ambición y otras pasiones fuertes se convertían en un estímulo necesario. Una de las raíces de este hilo de pensamiento existió desde el principio en el humanismo. Petrarca y otros humanistas del Trecento defendieron vehementemente la "sed de gloria" en contra del ideal estoico de la ataraxia para el sabio y el ermitaño asceta. Pero la nueva psicología no quedó firmemente establecida hasta que la habilidad del hombre para enfrentarse a sus obligaciones sociales se convirtió en asunto primario.

El hecho de que Rice escoja la *sapientia* como punto de partida no permite hacer hincapié en esta nueva psicología. Pero existe un segundo desarrollo relacionado del cual no toma nota ni siquiera superficialmente: el creciente interés por la historia como la fuente de un conocimiento sólido de la vida. Después de 1400, debemos añadir al razonamiento de Rice, la historia fue considerada una de las disciplinas que podrían estimular la nueva valoración de la *vita activa*. En un medio dentro del cual la meta final fue dar educación humanista a la buena ciudadanía, resultaba indispensable investigar el pasado de la *patria* de uno a la luz de la grandeza alcanzada por las ciudades y naciones antiguas. En donde quiera que encontramos humanistas proclamando el valor del adiestramiento para la *vita activa política* podemos, en consecuencia, esperar también que dejen su marca en la observación y el pensamiento históricos.

La proximidad de esta interrelación en Florencia, que se dio en los primeros decenios del Quattrocento, puede ser mejor ilustrada por las declaraciones de algunos contemporáneos sobre la importancia de los estudios

históricos que, a su manera, son tan reveladores como las polémicas sobre la naturaleza de la *sapientia*. En el prefacio a su *Historiae florentini populi*, Bruni llama expresamente al conocimiento de la historia la mejor puerta de acceso a la *sapientia*; si haber visto mucho de la vida puede hacer sabios a los viejos, dice, "qué tanto más puede la historia [...] darnos esta sabiduría" (*quanto magis historia nobis [...] hanc praestare poterit sapientiam*).⁵ Otros humanistas florentinos arrojan luz sobre los lazos existentes entre la ideología de la *vita activa* y la actitud nueva ante la historia y, en consecuencia, una concepción transformada de la sabiduría. Poco tiempo después de Bruni, Naldo Naldi sostuvo en su *vita* del ciudadano humanista Giannozzo Manetti que, en calidad de filósofos, "entendemos sólo mental y espiritualmente" (*mente atque animo ea solum capiamus*) en tanto que, mediante el estudio de la historia, de la misma manera que al observar una pintura, captamos el mundo "a través del pensamiento y de los sentidos" (*cogitatione ipsa simul atque sensibus corporeis*) y formamos nuestras ideas a partir de lo que aprehendemos mediante la experiencia sensorial y la participación en los sucesos.⁶ En consecuencia, la filosofía no basta.

Nos podría ser mucho más útil [estudiar historia] que gastar todo nuestro tiempo en esos estudios [esto es, de la filosofía] en los cuales, después de todo, nuestro pensamiento no se expande más allá de nosotros mismos y en el cual observamos lo que debe ser hecho en lugar de aprender de la experiencia [es decir, de la historia] cómo traducirlo a la acción.⁷

Otro ejemplo contemporáneo lo constituye el prefacio de Matteo Palmieri a su *De captivitate pisarum*. La vida mejor, escribe, es la dedicada a nuestra *respublica*, que requiere de la educación en una *civilis disciplina*. Pero esta última, a su vez, se basa en conocimientos que en raras ocasiones son adquiridos antes de que el ciudadano sea de edad avanzada. La alternativa es obtener un "*rerum et temporum cognitio*" por medio de los estudios históricos. "Son las épocas de la historia las que convierten a los hombres en conocedores de la verdad."⁸ Esta sentencia, que puede ser una adaptación de la fórmula *veritas temporis filia* (de las *Noches áticas*, de Aulo Gelio, XII, II, 7) al nuevo interés por la historia, se anticipa a

⁵ Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, nueva edición, vol. 19, tercera parte, p. 3.

⁶ "...ad ea facienda, quae meliora esse intra nos statuerimus non solum, verum etiam sensu et actione in nos admiserimus", Muratori, *Rer. Ital. Script.*, nueva edición, vol. 20, pp. 527-528.

⁷ "...multo magis profuturos, quam si versarentur semper in iis studiis, quibus intra nos cogitamus quidem, contemplamurque potius quae sint facienda, quam quonam pacto in actionem traducantur, experiamur", *ibid.*

⁸ "Veritatis profecto cognitionem dant tempora...", *Rer. Ital. Script.*, nueva edición, vol. 19, segunda parte, p. 3 y ss.

un periodo muy posterior en el que *veritas temporis filia* era citada en todas partes,⁹ y en el que Giordano Bruno y Francis Bacon llegaron a la conclusión de que el hombre moderno, que tiene tras de él el conocimiento de las antiguas edades, tiene mayor derecho a ser llamado "el antiguo" que los hombres que vivieron en una época en la que aún quedaban muchos siglos de experiencia humana por vivir.¹⁰ Que esta idea "moderna" de hecho había sido ya anticipada por los humanistas florentinos que vivieron hacia 1400 queda demostrado por una carta escrita en 1396 por el amigo de Bruni, Pier Paolo Vergerio, tras una visita a la Florencia de Salutati. Después de disertar sobre el poder maravilloso de los estudios históricos, capaces de traer a casa la experiencia de los siglos —*vivere mihi videor aetatem illam cuius historiam legimus*—, Vergerio saca en conclusión que

el hombre que ha almacenado el registro de las edades en su memoria parece que ha vivido en todas las épocas. [Y dice que si tuviera la oportunidad] le hubiera gustado haber nacido lo más cerca posible del fin de los tiempos, siempre y cuando el testimonio completo de los sucesos pasados estuviera a mano. [Termina diciendo que] de acuerdo con la naturaleza, entonces, la [persona] mayor es aquella que ha nacido primero; y de acuerdo con este estudio [el de la historia], es la que nació posteriormente.¹¹

Una de las principales razones para hacer énfasis en la revaloración florentina de la *vita activa* es que gran parte de la transformación posterior del pensamiento la anticiparon los cambios en el pensamiento histórico de aquel periodo. La importancia cabal del análisis de Rice sobre las vicisitudes de la idea de la sabiduría se hace evidente sólo cuando se la contrasta contra este telón de fondo más amplio.

⁹ Véase G. Gentile, "Veritas Filia Temporis", en su *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 3ª edición, Florencia, 1940, p. 331 y ss.

¹⁰ Véase mi nota en el *Journal of the History of Ideas* 20, 1959, p. 15.

¹¹ "Secundum naturam enim, is est senior qui prior es natus; secundum hoc studium, qui posterior", P. P. Vergerio, *Epistolario*, edición de L. Smith, Roma, 1934, pp. 172-173. Hasta qué grado este razonamiento no era original sino, más bien, la primera recuperación moderna de algunas de las ideas de Séneca es sólo una cuestión tangencial. Sin embargo, es importante hacer notar que, al igual que la psicología nueva, la moderna relación con la historia se convirtió en una ganancia duradera del pensamiento del Renacimiento. No desapareció en la época del neoplatonismo, aunque la conexión con la *vita activa* se mudó a un segundo plano, y de la *experientia* obtenida de la historia se decía ahora que proveía de *prudentia* más bien que de *sapientia*. Véase la epístola de Marsilio Ficino en *Opera omnia*, Basilea, 1561, p. 658; por medio del estudio de la historia "juvenis cito maturitatem senis adaequat. Ac si senex septuaginta annorum ob ipsarum rerum experientiam prudens habetur, quanto prudentior, qui annorum mille, et trium millium implet aetatem. Tot vero annorum millia vixisse quisque videtur quot annorum acta didicit ab historia".

IV

Habiendo observado de esta manera la íntima conexión entre la filosofía de la *vita activa* y el nuevo sentido de la historia del primer humanismo cívico, podemos hacer el intento de completar el mapa del humanismo político en las fases posteriores del Renacimiento.

En la península italiana, los casos aislados en que la *vita activa* era aún debatida después de 1500 raramente se hallan relacionados con las cortes. En *El cortesano* de Castiglione el ideal de la *vita politica activa* del ciudadano humanista ha cedido su lugar al papel que desempeña el caballero en la sociedad cortesana y como cortesano al servicio de su príncipe.¹² Reflexiones sobre la ideología humanista de la *vita activa* pueden, más bien, ser halladas en la República florentina de los días de Maquiavelo y Guicciardini y en el mundo patricio veneciano de una o dos generaciones más tarde. Hacia 1540 las antiguas polémicas humanistas fueron resucitadas por adalides de la vida activa tales como Sperone Speroni en sus *Dialoghi* y Alessandro Piccolomini en *Della institutione dell'uomo nato nobile e in città libera*¹³ —ambos maestros en Padua, donde se encontraba la universidad del Estado territorial de Venecia— y más tarde por Lorenzo Grimalio (Grimaldus Goslicius) en *De optimo senatore*, en 1568,¹⁴ y Paolo Paruta en *Della perfettione della vita politica*, 1572-1579. Un fervoroso patriotismo, así como la preocupación por la comunidad reaparecen dentro de este grupo de escritores, en especial en los escritos de Paruta, el activo estadista veneciano. También encontramos aquí uno de los últimos capítulos italianos de la nueva historiografía secularizada, que tuvo su origen en el humanismo cívico de principios del Quattrocento y que aún floreció durante la república florentina después de 1500. En Speroni encontramos la unión de esta forma de pensamiento con la lucha por la emancipación de los “vernaculares” modernos.¹⁵

La escuela veneciana de mediados del siglo XVI fue, quizá, la única heredera italiana que mantuvo el humanismo florentino del Quattrocento.¹⁶ Sin embargo, fuera de Italia una especie de humanismo orientado polí-

¹² Véase A. Loos, *Baldassare Castiglione's 'Libro del Cortigiano'*, Frankfurt, 1955, p. 85 y ss.

¹³ Véase Eugenio Garin, *L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, 1952, pp. 215 y ss y 222 y ss.

¹⁴ Rodolfo De Mattei en “Sapienza e Prudenza nel pensiero politico italiano dall'umanesimo al sec. XVII”, leído ante el Congresso Internazionale di Studi Umanistici, Roma y Florencia, 1949; *Umanesimo e Scienza Politica Atti del Congresso Internazionale di Studi Umanistici...* 1949, Milán, 1951, p. 134 y ss.

¹⁵ A. Pompeati, “Le dottrine politiche di P. Paruta”, *Giornale Stor. della Lett. Ital.* 46, 1905, en especial las pp. 288 y ss. Sobre Speroni en su calidad de abogado de la *vita activa*, véase Garin, *Umanesimo italiano...*, Bari, 1952.

¹⁶ El desarrollo veneciano del siglo XVI fue, ciertamente, un fenómeno que tuvo un paralelismo menor en otras partes de Italia; donde quiera que quedaban vestigios de las anti-

ticamente se desarrolló en varias naciones durante el siglo XVI, en particular en el transcurso de ciertos estadios del crecimiento de las monarquías occidentales donde, por un tiempo, el humanismo se convirtió en la cultura de la alta burguesía y, por lo menos, de una élite entre la nobleza. Aunque una historia comparativa y sistemática de las fases sucesivas del humanismo en Italia y en los países situados al norte de los Alpes aún no existe, un buen número de estudios (además del de Rice) han establecido las suficientes descripciones características de algunos de los desenvolvimientos decisivos en Inglaterra y Francia.

La historia se inicia, en fecha muy temprana, en Inglaterra con el círculo de ciudadanos funcionarios e intelectuales humanistas de Londres, organización que se formó alrededor de Thomas More, al que pertenecieron Erasmo y Vives. La *Utopía* de More, como es bien sabido, se inicia con un debate sobre la necesidad tanto de la *vita activa* como de la *vita política*. Raphael Hyslodaye advierte a los sabios que huyan de la vida política en vista de la hipocresía y la corrupción halladas en el servicio de los príncipes contemporáneos. More, por otra parte, o al menos el More de este diálogo, sostiene firmemente el deber que tiene el filósofo verdadero de hacer el mejor uso posible de su influencia al servir de consejero a los reyes.¹⁷ Hacia la década de 1530-1540, cuando el ascenso al trono

guas normas urbanas, logró sobrevivir para desempeñar un papel modesto al lado de la nueva cultura cortesana. Por ejemplo, ya en época tan tardía como 1617, en Génova, Ansaldo Ceba investigó los deberes de los ciudadanos (aristócratas), así como las actividades públicas, los cargos de elección, la destreza de los militares, la diplomacia en su trato con los embajadores de los países extranjeros, etcétera, en su *Il cittadino di repubblica*. Y en Siena, que perdió su independencia en el decenio 1550-1560, Alessandro Piccolomini, adalid de una familia patricia, fue en su juventud influido por los sentimientos cívicos de su ciudad de origen.

Su *Della istituzione dell'uomo nato nobile e in città libera* despertó a su vez reacciones parecidas en Paolo Caggio, canceller patricio de Palermo, ciudad que disfrutó de cierto grado de autonomía municipal bajo la Corona española. En Caggio, *Ragionamenti... in veder se la vita cittadinesca sia più felice del viver solitario fuor le città e nelle ville*, Venecia, 1551, contamos con un ejemplo poco conocido de una defensa vigorosa de la superioridad de la vida activa sobre la contemplativa. Pero éstos eran sólo caminos apartados a lo largo de los cuales sólo fragmentos de la norma humanista original eran conducidos. El *uomo nato nobile e in città libera* de Piccolomini había perdido ya todo interés por la vida activa política y se muestra desdenoso de los fines mercantiles como lo ha señalado una caracterización de *Della istituzione* hecha por August Buck: "Das humanistische Lebensideal in Alessandro Piccolominis [...] *Della istituzione* [...]", en *Im Dienste der Sprache-Festschrift Victor Klemperer*, Halle/Salle, 1958, pp. 118-134, en especial las pp. 122, 127 y ss. Algo parecido a esta actitud es también cierto en lo que toca a la obra de Guazzo, *La civil conversatione*, de 1574. Tomando todo en cuenta, parece que sólo dentro del círculo veneciano había aún lugar en Italia para un epílogo completo en el que las características básicas del humanismo cívico del Quattrocento podían aún seguir desempeñando un papel. En el caso de Venecia contamos ahora con un libro que ha abierto un camino, el de William Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley, 1968.

¹⁷ Véase F. Caspari, *Humanism and the Social Order in Tudor England*, Chicago, 1954, p. 52 y ss., y el debate sobre el problema de More que hace J. H. Hexter en *More's 'Utopia', the Biography of an Idea*, Princeton, 1952, p. 126 y ss.

de la monarquía de los Tudor generó un nuevo espíritu y un nuevo patriotismo entre las clases cultas de Inglaterra durante el reinado de Enrique VIII, las antiguas alternativas humanistas fueron debatidas nuevamente bajo la influencia directa de los escritos del Quattrocento italiano. De acuerdo con el *Governour* de Elyot, el hombre no puede permanecer perdido en la contemplación de lo divino sino que debe volver al mundo y perfeccionarlo mediante la acción virtuosa. Y el *Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset*, 1535, de Starkey, recorre toda la gama de temas analizados en la controversia del Quattrocento, reformulándolos de forma original. Se interroga sobre cómo el autor *coude in some parte helpe* (podría ayudar en alguna forma) al rey en *The restitutyon of the true commynwele* (la restauración de la comunidad verdadera). Mediante sus escritos trata de convencer a Pole, un miembro de la familia del rey, de regresar a Inglaterra y ayudar al reforzamiento de la monarquía. "Como puede ver, su país [...] necesita de vuestro servicio", se aconseja a Pole en el diálogo, "y vuestra merced, sumergido como se halla en el placer de las bellas letras y los estudios particulares, no nos presta además oído." Cuando Pole hace notar que los grandes filósofos de la Antigüedad "renunciaron a mezclarse con los asuntos del bienestar común" y prefirieron estudiar a Dios y la naturaleza, la réplica consiste en decir que Aristóteles pidió una combinación de las vidas activa y contemplativa, que el hombre, de hecho, "nació para la civilidad común" y que la perfección humana "no se sostenía sólo en el mero conocimiento y aprendizaje sin su aplicación a cualquier uso o provecho de los demás".¹⁸

Para completar esta breve descripción del capítulo inglés en la historia de la polémica sobre la *vita activa*, uno debe añadir, además, que bajo la influencia del "nacionalismo creciente" y de una "concepción exaltada de la monarquía" durante el mismo decenio, Inglaterra, que hasta entonces continuaba la producción de crónicas de estilo medieval, atestiguó la aparición de una historiografía "nueva y radicalmente distinta";¹⁹ y que bajo el efecto de este avance el lector inglés experimentó el principio de la lucha por el derecho de su lengua materna a alinearse junto al latín como su igual y, finalmente, que la polémica humanista entre la vida contemplativa dedicada al estudio y la responsabilidad cívica finalizó

¹⁸ Véanse los análisis que se hacen en Caspari, *Humanism and the Social Order*, pp. 97 y ss, 117 y ss, y Albert J. Schmidt, "Thomas Wilson and the Tudor Commonwealth: An Essay in Civic Humanism", *Huntington Library Quarterly*, 23, 1959, pp. 49-60. Sobre las similitudes que existen entre "los ciudadanos-consejeros de la Inglaterra de los Tudor", en especial entre 1530 y 1550 y los "humanistas cívicos" del siglo anterior en Italia", contamos ahora con la síntesis de Arthur B. Ferguson, *The Articulate Citizen and the English Renaissance*, Durham, EUA, 1965; véanse en particular los capítulos 6 y 7 y la p. 405 de la conclusión.

¹⁹ En palabras de W. R. Trimble, en el *Journal of the History of Ideas* 11, 1950, p. 40 y ss. Véase ahora el análisis excelente de Fred J. Levy, *Tudor Historical Thought*, San Marino, EUA, 1967.

aparentemente en la segunda mitad del siglo.²⁰ De la misma manera que el ideal de *El cortesano* de Castiglione sobrepasó los temas del humanismo del Quattrocento en Italia, la vida inglesa se vio dominada considerablemente durante las siguientes generaciones por un ideal cortesano sobre el cual el código de Castiglione tuvo una influencia tan profunda como las obras literarias del Quattrocento italiano la tuvieron en el primer tercio del siglo XVI.

Contra este esquema de la polémica inglesa sobre la *vita activa* se facilita poner en su perspectiva verdadera la polémica que se desarrolló en Francia en el tiempo que va de la generación de Budé (que alcanzó su clímax entre 1520 y 1540) al final del siglo. Durante este largo periodo los altos funcionarios y los juristas de la *noblesse de robe* de la monarquía francesa desempeñaron un papel social y cultural comparable al de los funcionarios de la cancillería, los profesionales y los patricios que sostuvieron el humanismo cívico en Florencia y Venecia. Debido a que el ideal cortesano no se introdujo en la cultura de la alta burguesía francesa sino hasta las épocas de Luis XIII y Luis XIV, después de 1600, el humanismo orientado políticamente duró considerablemente más tiempo en Francia que en Inglaterra y sus efectos creadores fueron, en correspondencia, mayores. Sobre este punto reposa la verdad inherente y la justificación de un proyecto genético como el de Rice, el cual para estudiar aspectos importantes del desarrollo humanista comienza con la Florencia del Quattrocento y culmina —o culmina nuevamente— en la Francia de finales del siglo XVI. En ninguna parte, ciertamente, la filosofía de la historia que surgió en la república florentina en las épocas de Bruni y de Maquiavelo socavó de forma más definitiva la noción medieval de las cuatro monarquías designadas por la divinidad que en la Francia de Bodin y Le Roy. En ninguna parte la lucha por la igualdad de las lenguas y literaturas modernas, que se había iniciado en la Florencia del Quattrocento y que fue continuada en Venecia y Padua durante el siglo XVI, alcanzó mayores resultados que en la Francia de Ronsard y Joachim Du

²⁰ Que yo sepa, no fue sino hasta que Francis Bacon hizo resurgir la polémica sobre la *vita activa* dentro de un mundo considerablemente cambiado, sin embargo, haciendo esta vez hincapié en la *bonum communione* característica de la vida activa y sobre la responsabilidad que tiene el ciudadano hacia su Estado; véase Napoleone Orsini, *Bacone e Machiavelli*, Génova, 1936, pp. 118 y ss, 137 y ss.

Incluso bajo las diferentes condiciones del siglo XVII, estas polémicas literarias no desaparecieron del todo en Inglaterra. Plenso en el tratado hecho por el periodista John Evelyn, *Publick Employment and an Active Life*, Londres, 1667, respuesta a un ensayo titulado *Prefering Solitude to Publick Employment*, y que exhortaba a la participación pública activa de los ciudadanos en el Estado y los asuntos económicos. En lo que toca a la segunda mitad del siglo, no se debe olvidar a Obadiah Walker que escribió *Of Education, especially of Young Gentlemen*, 1ª edición, Oxford, 1673; 5ª edición, 1687, que asienta en el prefacio que el libro reivindicará la *vita activa*, y que muchos de sus razonamientos se basan en autores italianos que habían estado muy desatendidos.

Bellay. Aún más, como en la Florencia del Quattrocento, la preeminencia que se dio a las virtudes morales y a la vida política activa en la Francia del siglo XVI demuestra que el humanismo engendró una cultura y una educación convenientes a las responsabilidades sociales de una clase patricia políticamente orientada.

Esta motivación, subyacente del humanismo francés del siglo XVI, es menos claramente sugerida por la selección de textos y personajes que hace Rice de lo que uno desearía. Sin embargo, los componentes políticos y patrióticos del panorama que se describe del grupo francés pueden ser ilustrados por otros ejemplos conocidos. Podemos, quizás, no considerar la preferencia de Ronsard en su discurso por las *vertus morales* sobre las *vertus intellectuelles* como representativa, tomando en cuenta que de cinco discursos pronunciados ante la Academia del Palacio el suyo fue el único en que se prefirió la vida activa sobre la contemplativa.²¹ Sin embargo, contamos con informes convincentes sobre la reacción de otro de los hombres de Estado, verdaderos humanistas de la época, Guillaume Du Vair. Tras un viaje humanista a Italia en su juventud y alguna experiencia inicial en el servicio principesco, Du Vair, en el decenio 1580-1590, se dedicó a sus estudios y se convirtió en autor de libros de carácter neoestoico de tono profundamente espiritual. Su *Sainte philosophie*, escrita por este tiempo, celebra la bendición de la vida contemplativa. Pero después del asesinato de Enrique III en 1589, cuando Francia se vio amenazada por la desintegración en la guerra civil, Du Vair empezó activamente a ejercer sus responsabilidades cívicas. En su *De la constance et consolation ès calamités publiques* aparece un tono nuevo de preocupación política y, en las vísperas de su distinguida carrera administrativa al servicio de Enrique IV, el antiguo filósofo contemplativo escribió una *Exhortation à la vie civile*, cuyo tema es el siguiente: cuando nuestro país se halla en peligro y requiere de nuestra ayuda, debemos hacer cualquier sacrificio, incluso el de la tranquilidad de espíritu estoica y la dulzura de una vida de introspección. Du Vair señaló que los grandes solitarios entre los Padres de la Iglesia no vacilaron en renunciar a su amada soledad en horas de necesidad. De hecho, consideraron su *vita contemplativa* como recompensa a los esfuerzos realizados en la *vita activa*. "No venimos al mundo por nosotros mismos; sólo somos una partícula pequeña del universo ligada a un sector más amplio y principal de éste por lazos firmes que no nos permiten retirarnos en un momento tal sin violar la caridad y el amor."²²

²¹ Véase Frances A. Yates, *The French Academies of the Sixteenth Century*, Londres, 1947, p. 109. Rice debió haber mencionado que, dentro de su filosofía formal, incluso Bodin se encontraba entre quienes apoyaban la *vita contemplativa*.

²² Véase L. Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, París, 1914, p. 241 y ss, en especial las pp. 260 y ss, 306 y ss.

Éstos son los ecos de la clase de humanismo que se hizo oír por vez primera en la Florencia de principios del Quattrocento. Cuando tomamos en cuenta que hacia 1557 la florentina *Vita civile* de Matteo Palmieri fue traducida al francés y revisada repetidamente en París, no será sorpresa volver a escuchar esos ecos en Francia.²³

²³ Véase este apartado en la Bibliothèque Nationale (de Francia), *Catálogo de libros impresos*: "la vie civile de maistre Matthieu Palmier, traduit par Claude Des Rossiers et [...] reveu et corrigé par C. Gruget, Paris, 1557", vol. 129, col. 607.

Se han dado ahora antagonismos, dentro de las regiones vecinas, con el cuadro arriba detallado sobre el ascenso de la nueva actitud humanista con respecto a la historia en la Italia del Quattrocento y la propagación de este modelo intelectual a Francia e Inglaterra durante los siglos XVI y XVII, como puede verse en Peter Burke, "The Sense of Historical Perspective in Renaissance Italy", en *Journal of World History*, 11, 1969, pp. 615-631; y en los capítulos "The Humanist Historian in the Fifteenth-Century Italy" y "The Sixteenth Century" en el esbozo que hace Denis Hay del desarrollo de la historiografía medieval a la moderna, *Annals and Historians: Western Historiography from the VIIIth to the XVIIIth Century*, Londres, 1977. Véanse también los capítulos "The Florentine Renaissance" y "The Reception of Humanist Political Thought" (i.e. en los países situados al norte de los Alpes, especialmente en Inglaterra) en Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, *The Renaissance*, Cambridge, Inglaterra, 1978. Todos estos libros ingleses recientes siguen el mismo plan de este capítulo.

XIV. LA QUERELLE ENTRE LOS ANTIGUOS Y LOS MODERNOS COMO PROBLEMA PARA LOS ESTUDIOS ACTUALES SOBRE EL RENACIMIENTO*

I

EL USO de la frase "la querella entre los antiguos y los modernos" para denominar una de las luchas intelectuales del siglo xvii es casi tan antiguo como el uso de la palabra "Renacimiento" para nombrar el periodo que lo antecede. Casi desde que la obra precursora de Hippolyte Rigault *Histoire de la querelle des anciens et des modernes* fue publicada en 1856 —aproximadamente en forma simultánea a los libros sobre el Renacimiento de Michélet y Burckhardt—, la *querelle* del siglo xvii ha sido una palabra familiar para los estudiosos.

Sin embargo, durante largo tiempo la palabra rara vez fue usada para etiquetar una fase nueva de la historia del pensamiento; más bien significaba sólo una revuelta en contra de la común aceptación de la Antigüedad como un modelo superior para el arte y la literatura.¹ Por supuesto, los estudiantes se hallaban bien conscientes de que cuando Charles Perrault y Bernard de Fontenelle, en 1687 y 1688 respectivamente, proclamaron la superioridad de la edad de Luis XIV sobre la edad de Augusto, propusieron, de hecho, algunas ideas generales que reflejaban la filosofía de la época en la cual el racionalismo de Descartes y las nuevas ciencias naturales emergían triunfantes. La naturaleza —sostenían Perrault y Fontenelle— permanece siempre siendo la misma, constante e inagotable en sus efectos; no existían razones para pensar que intelectos menos grandes nacieron en la Francia de Luis XIV de los que habían nacido en cualquier época del pasado. Pero las críticas a la creencia de que el mundo no produciría nunca más algo igual a lo que hicieron los antiguos no constituían sino accesorios de una lucha que concernía principalmente a las *belles lettres* y a las artes y que se centraba en la afirmación de que numerosos autores recientes, cuyos nombres se hallan casi totalmente ol-

* Presentado primero en forma de conferencia y publicado en el *Journal of the History of Ideas* 20, 1959; publicado nuevamente con ligeras revisiones en *Renaissance Essays*, P. O. Kristeller y P. P. Wiener (compiladores), Nueva York, 1968. La versión revisada del ensayo es nuevamente publicada aquí con cambios adicionales, en su mayor parte de estilo, y con mayor número de notas de pie de página.

¹ Una excepción notable, el libro de H. Gillot, *La querelle des anciens et des modernes en France*, París, 1914, no ha logrado ejercer gran influencia.

vidados en nuestros días, eran más grandes que los más grandes poetas y escritores de la Antigüedad, y que incluso Homero se hubiera convertido en un mejor poeta de haber vivido en la ilustrada edad de Luis XIV. La disputa, pese a estas extravagancias, tuvo duraderos efectos históricos; por ejemplo, ayudó a demoler la fe en las reglas rígidas, supuestamente de origen antiguo, que fueron características del clasicismo francés. No obstante, no parece haber razón para que los estudiosos modernos consideren la disputa como de mayores consecuencias que un pleito literario. Y en lo que respecta a las repercusiones que alcanzaron en Inglaterra, comenzando con la polémica entre William Temple y William Wotton en la década de 1690-1700, los estudiantes de literatura inglesa se hallaron, durante largo tiempo, incluso menos preparados que los estudiantes franceses como para considerar estos choques como piedras miliare del crecimiento de las ideas nuevas.

En 1920, no obstante, aparecieron en forma simultánea dos obras que situaron la *querelle* bajo una luz distinta. En Inglaterra, John B. Bury publicó su historia de *The Idea of Progress*, en tanto que en Estados Unidos apareció la monografía sobre "The Background of *The Battle of the Books*" (esto es, de la sátira de Swift), seguida en 1936 por el libro de Jones *Ancients and Moderns*, que constituye la primera historia coherente de la *querelle* en lo que toca a Inglaterra.² Ambos autores señalaron que en el medio intelectual de la Inglaterra de Bacon los ataques en contra de la autoridad de los antiguos se iniciaron muy pronto, a principios del siglo XVII, mucho antes de que las polémicas artísticas y literarias hubieran alcanzado su apogeo en Francia, y que en Inglaterra la lucha en favor del reconocimiento de la igualdad de los modernos había estado desde un principio relacionada íntimamente con la lucha en contra de la opinión consagrada de que nuestro planeta y sus habitantes, si no es que el mismo universo, envejecían y decaían con el paso de los siglos. Sólo después de liberarse de esta pesada creencia (de este modo razonaban Bury y Jones y del mismo modo lo han hecho desde entonces sus sucesores) podría el espíritu de la ciencia moderna y de la fe en el progreso desplegarse —liberación que se inició con Francis Bacon y con un libro publicado por vez primera en 1627, hoy poco conocido, pero muy influyente a lo largo del siglo XVII: George Hakewill, *Apology... of the Power and Providence of God,... and Censure of the Common Error Touching Nature's Perpetuall and Universal Decay*.

¿De qué iba a liberarse el moderno espíritu científico? La respuesta, a

² Richard F. Jones, *Ancients and Moderns: A Study of the Background of the "Battle of the Books"*. San Luis, 1936. Una segunda edición, San Luis, 1961, apareció con un subtítulo cambiado: *A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth Century England*, mas con el texto "casi totalmente en su forma original", p. vii.

partir de los años veinte de este siglo, ha sido invariablemente: de las ideas opresivas del Renacimiento humanista. "La querella entre los antiguos y los modernos [dice Bury] formó parte de la rebelión en contra del yugo intelectual del Renacimiento." En el muy importante asunto de la libertad intelectual, el humanismo sólo ha sustituido la autoridad de la escolástica con una autoridad nueva, la de "los escritores antiguos". Mientras que el Renacimiento había admirado e imitado "lo que era antiguo", la rebelión verdadera, que señalaba el ascenso del espíritu moderno, era la rebelión "en contra de la tiranía de la Antigüedad" durante el siglo xvii.³

Resultaría injusto afirmar que Richard F. Jones equiparó claramente las tendencias que se oponían a la ciencia del siglo xvii al *Renacimiento* o al *humanismo*. Al definir al enemigo, Jones habla con frecuencia del "dogma neoclásico". Aunque escribe acerca de la "influencia despótica" de Aristóteles y Ptolomeo sobre la "ciencia del Renacimiento", hace notar repetidamente que rebeliones en contra de su autoridad tuvieron lugar mucho tiempo antes en los países europeos y que Giordano Bruno, durante su estancia en la Inglaterra isabelina, consideró que había entrado en un medio diferente, uno en el que se consideró incapaz "de mellar [...] el pensamiento conservador". Mas, a pesar de todos estos cambios, Jones no varió su tesis central, que consistía en que la teoría de la decadencia y el envejecimiento del hombre y la naturaleza no había sido refutada definitivamente, por lo tanto, no existía escape de la "deprimente y ciega confianza en la Antigüedad".

"¿De qué otra manera [cuestiona Jones] puede una teoría crítica como la de la imitación fiel asegurarse una posición tan firme en gente inteligente, o cómo pudo darse una admiración tan extravagante y servil hacia hombres que vivieron hace tanto tiempo?" Todas estas ideas y actitudes "tenían que irse" antes de que la ciencia y "el ideal de la libertad de pensamiento y examen encontraran su lugar". Puesto que, además, las ideas por las cuales lucharon los "modernos" en la Inglaterra de principios del siglo xvii son, a menudo, llamadas *Renacimiento* por Jones, en tanto que la sobrevivencia parcial del neoclasicismo durante el siglo xviii es denominada la victoria del *humanismo* que "retrasó" el crecimiento de la ciencia, el resultado en total parece ser una guerra entre el espíritu científico y el autoritarismo del Renacimiento humanista.⁴

Es desde este punto de vista que la historia de la *querelle* ha sido interpretada por un círculo creciente de estudiosos. Por ejemplo, desde que Bacon reconoció entre los obstáculos al progreso continuo de la ciencia la creencia de que la historia del hombre se movía en ciclos de ascenso y

³ John B. Bury, *The Idea of Progress*, Londres, 1920, pp. 30 y ss, 78.

⁴ Jones, *Ancients and Moderns*, pp. 4 y ss, 11 y ss, 23 y ss, 42, 279, 282 y ss.

decadencia, la "idea cíclica de la historia" a menudo es considerada una de las "ideas desfavorables" que debían ser "compensadas" por una forma nueva de pensamiento antes de que fuera "posible llevar a cabo estudios progresistas".⁵ Y, aunque nadie niega que algunas de las ideas patrocinadas por Hakewill y sus seguidores fueron prefiguradas en Europa antes de 1600, más o menos se toma por supuesto que cualquier tipo de resistencia contra el sometimiento a la autoridad de los antiguos debió haber provenido de fuerzas adversas al Renacimiento humanista. En consecuencia, el concepto nuevo de la *querelle* ha sido completado con una visión del Renacimiento en la cual el conocimiento humanista de los siglos xv y xvi no figura ya como una de las raíces del pensamiento moderno, sino más bien como lo opuesto a la actitud que subió a la escena con la *querelle*. De este modo, en un nuevo y reciente examen de la situación cultural en la Inglaterra del siglo xvii, el de Herschel Baker, *The Wars of Truth*, 1952, encontramos el razonamiento de que, puesto que cualquier programa de "imitación" presupone para el imitador un modelo superior, las consecuencias naturales de la idea renacentista de la imitación fueron el crecimiento del autoritarismo literario así como la doctrina sobre el deterioro del mundo. En consecuencia, el Renacimiento no logró desarrollar un concepto básico indispensable para el futuro: "A pesar de su alta valoración de la razón humana le faltaba la necesaria visión de la naturaleza que es, en todas partes y siempre, la misma". Quizás la formulación clásica de este punto de vista puede encontrarse en John H. Randall, *The Making of the Modern Mind*:

El Renacimiento, que en realidad logró tanto, no pudo imaginar que el hombre pudiera elevarse de nuevo al nivel de la gloriosa Antigüedad; su pensamiento se hallaba del todo en el pasado. Sólo con el crecimiento de la ciencia durante el siglo xvii pudieron los hombres atreverse a abrigar tan arrogante ambición.⁶

Tales contenciones y conclusiones calaron profundamente en las ideas tradicionales del Renacimiento. Dado que no debemos olvidar que nuestras ideas habituales sobre los distintos periodos históricos son interdependientes, si una de ellas cambia, las demás deben también ser ajustadas. Si es cierto que las actitudes modernas que surgieron de la *querelle* del siglo xvii eran básicamente distintas de la perspectiva que precedió a Galileo y a Bacon, nuestra consideración sobre el papel que desempeñó el Renacimiento en el crecimiento del pensamiento moderno deberá de ser

⁵ E. A. Strathman, *Renaissance News* 2, 1949, p. 24; véase también H. Weisinger, *Journal of the History of Ideas* 6, 1945, p. 416 y ss.

⁶ Herschel Baker, *The Wars of Truth*, Cambridge, Mass, 1952, pp. 69, 78; John H. Randall, *The Making of the Modern Mind*, edición revisada, Boston, 1940, p. 381.

cambiada. Pero tenemos que recordar también un paralelismo sorprendente, el de la historia de las opiniones sobre la relación entre el Renacimiento y la Edad Media. En la actualidad todo mundo está consciente de las trampas en que caemos si aceptamos a pie juntillas las declaraciones sobre la Edad Media hechas por los primeros humanistas. Todos tomamos en cuenta que la reacción humanista a la escolástica estuvo condicionada por un limitado conocimiento de la Edad Media, sobre todo en comparación al que hoy tenemos. ¿Podemos estar seguros de que las quejas que hacen los escritores ingleses del siglo XVII sobre las deficiencias de su pasado —el material sobre el cual descansa la perspectiva actual de la *querelle*— pueden ser aplicables a un periodo tan largo como el de los dos o tres siglos precedentes? ¿O estas quejas sólo reflejan la visión distorsionada de la siguiente generación, que es comparable en su miopía a la visión que muchos de los primeros humanistas tuvieron de la Edad Media?

II

Uno de los méritos de la presentación que hace Jones de los principios del siglo XVII consiste, precisamente, en que al presentar la importante figura de Hakewill en la escena de la Inglaterra de Bacon, claramente hace notar una diferencia entre los dos primeros protagonistas de la *querelle* en Inglaterra. Hakewill, cuyo uso de los términos de Bacon puede ser rastreado sólo ocasionalmente, se mantiene tan ajeno a la ciencia nueva que uno de sus razonamientos principales en contra de la creencia en la decadencia del mundo fue la supuesta exactitud de la vieja presunción ptolemaica de que las estrellas y los cielos son inmutables; esto demuestra, pensó, que era imposible la idea de un universo en deterioro.⁷ Otra de las objeciones principales de Hakewill a la teoría de una "corrupción de la naturaleza" progresiva se basaba en su creencia en ciclos históricos que se alternan entre la decadencia y el ascenso nuevo —la misma idea que Bacon reconoció entre los obstáculos que se presentaban al crecimiento del espíritu científico progresivo. Hakewill, concluye Jones, en muchos aspectos aún no "mira hacia adelante en lo que toca a la demostración de sus puntos de vista, se mantiene en el crepúsculo del Renacimiento".⁸ Sin embargo, la situación se hace más complicada de lo que suponen aquellos a quienes les gustaría seguir la pista de las ideas clave de la *querelle* sólo hasta la ciencia nueva. Antes de que podamos determinar el equilibrio final de las ideas de esta polémica, debemos iden-

⁷ Véase también R. Hepburn, "George Hakewill: The Virility of Nature", *Journal of the History of Ideas* 16, 1955, pp. 135-150, especialmente las pp. 137, 141, 145 y ss.

⁸ Jones, *Ancients and Moderns*, p. 36.

tificar las fuerzas que, por intermedio de Hakewill, coadyuvaron con la revuelta de Bacon.

Donde los puntos de vista de Bacon y de Hakewill se hallan más apartados y son menos moldeables a un modelo común de pensamiento es, precisamente, en su actitud ante la idea renacentista de una rotación cíclica —la creencia en un ascenso y decadencia alternados de los Estados y las civilizaciones. En el caso de Bacon, la presunción de una destrucción periódica parecía minar la confianza de que los modernos pudieran progresar, gradualmente, más allá de lo alcanzado en la Antigüedad. La afiliación a la idea de este pensamiento cíclico era, a sus ojos, una de las razones por las cuales el sometimiento indebido a la autoridad de los antiguos no había desaparecido y por qué la confianza en el progreso continuado del conocimiento humano no había aún disipado los antiguos temores de que el hombre y el mundo se estuvieran deteriorando y envejeciendo. En el caso de Hakewill, por otra parte, no existía un remedio mejor en contra de estos temores que el conocimiento de que cada declinación es temporal y puede ser seguida por un ciclo nuevo. El propio Hakewill menciona a aquellos que lo convencieron de que la historia, en el campo de las artes y de las ciencias, lo mismo que en el reino de las "costumbres", constituía una constante "vicisitud, alteración y revolución" y que, en consecuencia, no constituía una decadencia continua. Y así nombra a escritores del Renacimiento italiano como Gasparo Contarini y (a partir de la segunda edición de la *Apologia*, 1630) a Maquiavelo, quien, pese a lo discutible que pudieran ser sus enseñanzas, fue en este "tema de la sabiduría cívica y de la observación" un testigo sin paralelo.⁹ ¿Estaba entonces Hakewill continuando una tradición del pensamiento renacentista en el mismo lugar central de su obra, o esencialmente había cambiado el sentido de sus fuentes al ofrecer una interpretación optimista de la teoría cíclica?

Como lo sugiere la ausencia de la primera edición de la *Apologia*, la herencia de la época precedente debió, originalmente, haber llegado a Hakewill por otras fuentes. De acuerdo con sus citas, no existe duda de que la literatura humanista francesa de finales del siglo xvi constituyó su medio de información principal, pues encontramos referencias especialmente de Bodin y Le Roy. El *Methodus ad facilem Historiarum Cognitionem* de Bodin, impreso por vez primera en 1566, fue leído por todos los estudiantes formales de historia y, en 1594, apareció la traducción al inglés de una obra francesa, publicada en 1575, que proporcionaba un antecedente aún más amplio a algunos de los puntos de vista de Bodin:

⁹ *Apologia*, edición de 1630, pp. 38, 289, 2 z 3 (1a.); edición de 1635, pp. 40, 331, 340 y ss. En ésta, como en la mayoría de las siguientes citas tomadas de las fuentes originales, la ortografía y, en ocasiones, la puntuación han sido modernizadas.

se trataba de *De la vicissitude ou variété des choses*. En sus años juveniles, Le Roy fue amigo íntimo de Du Bellay y podemos considerarlo, en muchos aspectos, como representante o heredero de la *Pléiade*. Era un humanista cuyo principal deseo era que el ejemplo de la Antigüedad inspirara a la Francia moderna a desarrollar su genio propio, y que sus contemporáneos reaccionaran a las enseñanzas de la Antigüedad "no [...] apoyándose en aquello que los hombres habían, anteriormente, hecho, dicho o escrito [...], sino añadiendo algo propio [...] tomando en consideración que quedaban muchas cosas por descubrir de las que ya han sido halladas o inventadas". Le Roy ya se encontraba entre aquellos que creían que el conocimiento y las artes mejoraban gradualmente por medio de la observación y la experimentación, y que tomaron ánimo del razonamiento de que el sol, las plantas y los elementos continuaban siendo los mismos que en la Antigüedad y que, en consecuencia, era sólo un prejuicio suponer que el hombre había cambiado. Incontables descubrimientos nuevos y métodos desconocidos para la Antigüedad habían surgido "en esta época"; aun otros podrían ser hechos por la posteridad. "Aquello que ahora se encuentra oculto con el tiempo saldrá a la luz y nuestros descendientes se maravillarán de que los desconozcamos."

Estos párrafos han sido elogiados con frecuencia. Se considera que fueron inspirados por los nuevos inventos y son precursores de las ideas modernas sobre el progreso y la perfectibilidad. Sin embargo, aparecen en las páginas finales de una obra cuyos once volúmenes anteriores ofrecen un análisis comprehensivo de la perspectiva "cíclica" de la historia. La mayor parte de la obra de Le Roy la compone un estudio comparativo del crecimiento, florecimiento y decadencia de los imperios y culturas que se sucedieron a partir de los egipcios, los asirios, los persas, los griegos, los romanos, los sarracenos hasta "esta época" que para él, a la manera humanista, se iniciaba hacia 1400 con el despertar de la literatura y los idiomas en los países occidentales. Su estudio, hasta donde yo tengo conocimiento, constituye el ejemplo más desarrollado de una filosofía de la historia basada en el concepto de una historia formada por tiempos cíclicos sucesivos y en la clásica perspectiva renacentista de que en una cierta cultura la competencia y la sed de gloria elevan al hombre cada vez más alto hasta que alcanza la perfección —"donde resulta difícil permanecer, puesto que todo lo que no puede ascender o seguir adelante naturalmente debe descender o abandonar el campo". Las conclusiones sobre el futuro de nuestro ciclo son trazadas con toda sinceridad:

Si el [...] conocimiento de lo que pasa por ser enseñanza [...] de lo que vendrá es el de atemorizarse por miedo a que el poder, la sabiduría, las ciencias, los libros, la industria, las artesanías y el conocimiento del mundo, habiendo al-

canzado tal grado de excelencia, decaigan nuevamente, como lo han hecho en el pasado [...]. preveo ya en mi mente el surgimiento de muchas naciones extrañas, diferentes en sus costumbres, en su color, en sus hábitos, prontas a lanzarse sobre Europa como lo hicieron en los tiempos antiguos los godos, los hunos, los lombardos, los vándalos y los sarracenos, que destruirán nuestras ciudades, castillos, palacios y templos; cambiarán las costumbres, las leyes, los idiomas y la religión; quemarán las bibliotecas, echando a perder todas las cosas buenas que encontrarán en estos países...¹⁰

Lo que aprendemos de la obra de Le Roy es que la conciencia, derivada de la teoría cíclica, del carácter temporal de cada avance humano no frustrará necesariamente el optimismo y la perspectiva de una vida de progreso. Para Le Roy, el simple consuelo de que aunque la decadencia no puede evitarse, la fecha en que ocurrirá es desconocida y puede posponerse mediante el esfuerzo humano o por la intervención de la divina providencia resultó lo suficientemente fuerte como para disminuir los efectos psicológicos adversos. Por otra parte, el punto de vista cíclico de la historia puede servir como arma en contra del dogma clasiciista. ¿Por qué el liderazgo de la política y la cultura cambia continuamente de un país a otro? Mi interpretación, dice Le Roy, desea conceder "la excelencia de las armas y del conocimiento" a todas las zonas del mundo "con el fin de que cada uno, en su turno, tenga una parte de la buena fortuna y de la mala y que nadie se vuelva orgulloso de su larga prosperidad". Este relativismo histórico sienta las bases de una de las más fuertes manifestaciones de anticlasicismo en el epílogo del libro de Le Roy: su protesta en contra de la opinión de que todos los temas importantes han sido ya tratados por los escritores antiguos y que sólo requieren de modificaciones y comentarios. Para la gente que ha sido descorazonada de este modo, afirma Le Roy, el conocimiento de que todas las civilizaciones florecen y decaen periódicamente ofrece algún consuelo y pensamientos revigorizantes. No sólo la mayor parte de la literatura debe ser reescrita puesto que pocos libros y bibliotecas se salvan de las destrucciones que ocurren cíclicamente, sino que se necesita de la continua recreación de una razón más profunda. Salvo por la obra de unos pocos espíritus eminentes como Platón, Aristóteles, Hipócrates y Ptolomeo, dice Le Roy, "no existe ningún escrito que agrade y satisfaga a todos o que sea bien recibido en todas partes". Hace la observación de que

los libros son distintos de acuerdo con la disposición de los tiempos y las inclinaciones de los países en donde fueron escritos; incluso, de la misma forma como los vinos son distintos de acuerdo con la zona de donde provienen [...] y con la diferencia de los años [...]. Cada edad tiene su manera particular

¹⁰ Loys Le Roy, *De la vicissitude*.

de hablar; cada nación y época su frase: los griegos y los romanos escribían de una forma especial, los hebreos, los caldeos y los árabes de otra [...]; las obras que son aquí respetadas como sagradas son quemadas en otras partes como abominaciones.

Las obras de poesía pierden su "gracia" y, por supuesto, su atractivo al ser traducidas. En consecuencia, como el resto de las cosas mortales, las artes y las ciencias pueden ser perpetuadas sólo mediante su constante recreación.

Puesto que otras cosas, al ser sujeto de cambio, necesitan ser generadas continuamente para renovarse y mantener cada una su índole, también el conocimiento debe ser mantenido mediante la búsqueda de invenciones nuevas, en lugar de aquellas que se han perdido, cambiando lo que no está bien y supliendo lo que hace falta.

Esta penetración en la naturaleza de la historia debe determinar nuestra actitud hacia la Antigüedad.

Platón afirmaba que los griegos mejoraron aquello que recibieron de los bárbaros. Cicerón tiene la [opinión] de que los italianos, por sí mismos, han inventado mejor que los griegos o mejorado lo que tomaron ellos. ¿Y por qué no debemos luchar para hacer lo mismo componiendo lo que los bárbaros, los griegos y los romanos han dejado entre nosotros?¹¹

La amplitud del tratamiento que hemos asignado a la filosofía de la historia de fines del humanismo de Le Roy se justifica porque la sola existencia de esta obra y su utilización por Hakewill levanta graves dudas sobre la presunción de que "un punto de vista progresista" de la cultura y la desaprobación de la imitación pasiva no pudieron haberse dado antes de la idea del progreso científico que definió a la escuela de Bacon. Menos de un decenio antes, Le Roy en *De la vicissitude* y Jean Bodin en su *Methodus* emplearon el movimiento cíclico de la historia como base de una crítica categórica de la presunción de una degeneración progresiva; Le Roy coincide tanto con esta crítica que casi llega a plagiar a Bodin, quien había apuntado que la creencia en la perenne decadencia del hombre estaba ligada estrechamente a la idea de que hubo una edad dorada en el amanecer de la humanidad, lo que significaba que la historia sólo podía ir cuesta abajo. Este mito es criticado por Bodin junto con otra interpretación de la historia unida a la idea de la existencia de una edad dorada. En el capítulo intitulado "Refutación de aquellos que postulan las cuatro monarquías y la edad dorada", Bodin sostiene que ambos pos-

¹¹ *Ibid.*

tulados lógicamente van juntos puesto que se encuentran relacionados con la idea tradicional de la decadencia. Si la historia de la humanidad incluye cuatro monarquías, siendo la última de ellas la romana que, de alguna forma, perdurará hasta el fin del mundo, el presente y el futuro no constituyen sino fases de la declinación de la historia de Roma; los modernos no pueden pretender originalidad ni un nuevo inicio. De modo semejante, si la historia del hombre se inicia con una edad dorada, su final no podrá jamás abrigar la esperanza de rivalizar con su principio. Tras rechazar ambas teorías, Bodin compara las costumbres antiguas con las modernas y da ventaja a estas últimas y termina haciendo un encendido elogio de las invenciones y descubrimientos modernos que fueron desconocidos para los antiguos.

El hecho de que Bodin encontrara necesario relacionar la creencia en un mundo en proceso de envejecimiento y degeneración con la teoría histórica de las cuatro monarquías nos ofrece una pista sobre la fuente de las ideas de que los paladines de la *querelle* tuvieron que echar mano. La doctrina de que la monarquía romana, reconocida por Cristo, duraría hasta el fin del mundo formó parte característica del pensamiento medieval y, de esta manera, le faltó a éste la comprensión histórica de las diferencias entre los imperios de la Antigüedad y los medievales. Es cierto que el humanismo renacentista no destruyó en todas partes el punto de vista medieval. La idea de las cuatro monarquías mantuvo su fuerza en la literatura del siglo XVI, de otro modo no hubiera sido necesario que Bodin la atacara tan seriamente en fecha tan tardía como 1566. Pero cuando Bodin y Le Roy sustituyeron la nueva filosofía dinámica de los ciclos históricos y de la rotación perpetua en contra de la noción estática de los cuatro imperios predestinados, consumaron las ideas que habían evolucionado durante el curso del Renacimiento humanista.

A partir del principio, como sabemos, el humanismo florentino, pese a la veneración que tuvo por la Antigüedad, dirigió una crítica orientada, históricamente, en contra de la idea de una Roma perenne —idea fuera de moda, se consideraba, que ponía en peligro la autonomía inherente de las ciudades-Estado, repúblicas y principados, que constituyeran la *patriae* de los humanistas italianos. Desde principios del Quattrocento la historiografía humanista italiana aprendió a ver en el *Imperium romanum*, como en todos los demás productos de la vida humana, un fenómeno natural que tenía que ceder su lugar, cuando su tiempo de vida terminaba, a las nuevas creaciones de las épocas posteriores. Como escribe Leonardo Bruni en su *Historiae florentini populi*: cuando el gigantesco Imperio romano de la Antigüedad, que había vencido a tantos competidores condenándolos a la oscuridad, se desintegró tras varios siglos, su muerte significó la generación o regeneración de muchos otros Estados y naciones

que, libres del dominio, pudieron encontrar entonces su lugar.¹² Incorporada a trabajos tales como la *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperi decades* de Flavio Biondo y los *Discursos* de Maquiavelo, la idea se hizo familiar, de varias formas, a los humanistas franceses del siglo XVI; y, dentro de la obra de Maquiavelo, sus implicaciones iban unidas a la teoría de los ciclos históricos.

No cabe duda de que en la formulación que hace Maquiavelo de la idea del movimiento cíclico de la historia la fe en el poder regenerativo de la historia oculta los efectos enervantes de los ciclos. Todos los Estados, dice Maquiavelo,

pasan del orden al desorden y, del desorden, se mueven de nuevo al orden. Y esto porque los asuntos de este mundo no pueden permanecer estacionarios; cuando han alcanzado una perfección más allá de la cual les es imposible ascender más, inician su decadencia. Y, cuando han caído hasta el punto más bajo, deben ascender nuevamente. De esta manera, siempre descienden de lo bueno a lo malo, y, de esto último, ascienden otra vez a lo bueno.¹³

No es menos fuerte la nota de confianza en *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, e scultori italiani* de Vasari, publicada por vez primera en 1550. Aquí, la consecuencia lógica del punto de vista cíclico de la historia, que los ciclos distintos deben igualar a su ápice, es deducida sin vacilación. Junto con Rafael, asegura Vasari, los pintores de la Italia moderna se han convertido en los iguales, si no es que en los superiores, de Apeles y de Zeuxis, que fueron los maestros en una fase análoga del ciclo antiguo; finalmente aparece Miguel Ángel, quien en las tres artes sobrepasó "al más famoso de los antiguos". En lo que toca a la predicción del futuro que hace Vasari, admite que en su tiempo el arte ha alcanzado su expresión máxima y que sólo podría seguirse de ello la decadencia; más aún, espera que después de su renacimiento y de tanto progreso, Dios no permitirá que se hunda nuevamente en la decadencia. El sentimiento definido de que atestiguaba los principios de una época de decadencia no se desliza en la obra de Vasari sino hasta su segunda edición, la de 1568, a la que se añadió una descripción de la fase más reciente del arte italiano, la del manierismo. Aun entonces, lo que más lo descorazonó fue el reconocimiento de que Miguel Ángel había sido más grande que sus sucesores, más que cualquier otra implicación de la idea de los ciclos históricos.¹⁴

¹² Véase el capítulo III, p. 58 y ss.

¹³ *Istorie fiorentine*, libro V. La creencia de Maquiavelo de que sólo unos cuantos Estados podrían recorrer el ciclo repetidamente antes de ser destruidos no reduce el optimismo de sus declaraciones sobre la naturaleza dinámica y la rotación cíclica de la historia en su totalidad.

¹⁴ Giorgio Vasari, *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, e scultori italiani*, edición de

Volvamos de la historia de la creencia en los ciclos históricos a la *Apology* de Hakewill. Su ataque a la idea de la superioridad de los antiguos culmina con una crítica al dicho, usado ampliamente en la época escolástica, de que la relación entre los modernos y los antiguos es comparable a la posición de los enanos montados sobre los hombros de gigantes y que, en consecuencia, aquéllos pueden ver más lejos que los colosos que los han elevado. Poniéndolo del modo como objeta Hakewill:

Esto no es así, ni nosotros somos *enanos* ni ellos *gigantes*, sino que todos tenemos la misma estatura o, más bien, somos un tanto más altos, habiéndose elevado ellos por sus propios medios; en forma condicional existe entre nosotros una intención de espíritu semejante, un estado de alerta en nuestra mente y amor por la verdad; y si esto es lo que se necesita, entonces no somos tan enanos, sino hombres de crecimiento perfecto con nuestros pies en el suelo.

Aquí, nuevamente, percibimos una actitud que recuerda al humanismo. El símil escolástico sobre los enanos que tienen una visión más amplia que los gigantes sobre cuyos hombros se mantienen fue repetido con frecuencia en los círculos científicos durante el siglo xvii (incluso por Isaac Newton) sin que nadie se sintiera ofendido; el pensamiento de que cada nueva época, habiendo avanzado un poco más en el camino del conocimiento, debía necesariamente tener un horizonte más amplio que sus predecesores, agradó a las generaciones que comenzaron a experimentar el crecimiento continuo de la ciencia. Por otra parte, Hakewill, como comenta Jones, "hizo sonar una llamada de avance al hombre para que hiciera uso de los poderes que le fueron concedidos". "El espíritu de Bacon —y de su escuela— es espléndido, mas la vista de estos hombres valientes, situados al final del Renacimiento y formulando un mensaje que convendrá a todas las épocas, resulta verdaderamente inspirador."¹⁵

Lo que no menciona Jones es que Hakewill no exponía un mensaje propio, sino que transmitía una cita humanista escrita unos cien años antes por un miembro del círculo de Erasmo y de More, el español Juan Luis Vives. Y Vives acompañó su crítica con razonamientos más amplios que describían hasta qué grado los temas que eran considerados comunes a la *querelle* del siglo xvii habían estado ya presentes entre los escritores humanistas del Renacimiento. Los autores de la Antigüedad, dijo Vives, fueron verdaderamente grandes,

Milanesi, Florencia, 1878, vol. 1, pp. 13, 96, 244; véase J. v. Schlosser, *Die Kunstilliteratur*, Viena, 1924, pp. 277-280. Por el contrario, el orgullo de Fontenelle con respecto a la superioridad de la época de Luis XIV en comparación con la Antigüedad no era incompatible con el sentimiento de que el cenit había ya pasado "puesto que uno, honradamente, debe confesar que la buena época finalizó hace algunos años", *Digression de 1688*, citada por A. Tilley en *The Decline of the Age of Louis XIV*, Cambridge, 1929, p. 331.

¹⁵ Jones, *Ancients and Moderns*, p. 33. La referencia de Hakewill en contra del símil de los "enanos" se encuentra en la *Apology*, edición de 1630, p. 229.

y sin embargo eran hombres como nosotros y capaces de ser engañados y de equivocarse [...]. Los hombres buenos entre ellos sin duda extenderían sus manos en signo de amistad a aquellos [de épocas posteriores] que, como sabían, ascenderían aún más alto en el conocimiento de lo que ellos lo habían hecho, puesto que eso era lo que pensaban era la esencia misma de la raza humana, que diariamente debe avanzar por el camino de las artes, la virtud, la disciplina y la bondad. No debemos considerarnos [sólo] hombres, o aun menos, en tanto que los consideramos más que hombres.

No es lo anterior todo lo que Vives tenía que ofrecer cuando el libro que hemos estado citando (*De disciplinis*) fue reimpreso por un profesor de Oxford en 1612, quince años antes de la *Apology* de Hakewill. En el prefacio, Vives considera que es su obligación de estudioso actuar con espíritu crítico, a pesar de la gratitud que profesaba hacia los autores antiguos, en vez de "sólo consentir en su autoridad". Desde el punto de vista de Vives,

la naturaleza no se halla aún tan decadente y exhausta como para ser incapaz de producir frutos en nuestro tiempo que puedan compararse a los de las primeras edades, pues siempre permanece igual a sí misma y no le es ajeno avanzar con mayor fuerza y poder que en el pasado como si estuviera realineando sus fuerzas. De modo que, en nuestra edad, debemos considerarla reforzada gracias al vigor confirmado que, poco a poco, ha venido desarrollando a lo largo de tantos siglos.

Habiendo expresado esta opinión digna de cualquiera de los participantes en la *querelle* del siglo XVII, Vives rechaza el dogma de la sabiduría superior de los antiguos:

La verdad no es aún posesión de nadie [dice], pues mucha de ella ha sido dejada para que la descubran las generaciones futuras. No me considero el igual de los antiguos, pero comparo mis experiencias con las suyas [...]. Vosotros que buscáis la verdad, colocaos dondequiera que esperéis encontrarla.¹⁶

No sólo estas citas fueron utilizadas por la generación de Hakewill, sino que también disponemos de por lo menos algunas pruebas que nos sugieren que fueron apreciadas en todo su valor. Todas las citas que hemos hecho se hayan reproducidas casi al pie de la letra en *Timber, or Discoveries*, la bien conocida obra (publicada por vez primera en 1640) del gran contemporáneo de Hakewill, Ben Jonson —aunque Jonson no reconoce su deuda. Lo mismo que en el caso de Hakewill, la fuente de Ben Jonson ha sido conocida desde hace mucho tiempo por los estu-

¹⁶ *De disciplinis*. El uso que hace Hakewill de la referencia de Vives a los "enanos" lo hace notar Watson en su traducción al inglés, *Vives: On Education*, Cambridge, 1913, p. cvi.

diosos de la obra de Vives,¹⁷ mas no es lo suficientemente familiar a todos los estudiosos de la *querelle*, que se inició después de 1600. Sólo en fecha reciente el compilador de una edición crítica del *Timber* atinadamente solicita atención a las citas en cuestión en su prefacio, pero se manifiesta desconocedor de su origen humanista.¹⁸

III

Varias conclusiones pueden ser extraídas hasta el momento de nuestras observaciones. En primer lugar sí, habiendo dado el sitio debido a Hakewill en la *querelle* inglesa del siglo xvii, notamos que su contribución perpetúa algunas de las convicciones principales de los humanistas del Renacimiento, ¿no constituye esto una advertencia de que no todo debe ser atribuido —como se ha hecho en años recientes— a la ciencia nueva? Constituiría una necedad, por supuesto, disminuir la magnitud del cambio que se dio en la actitud moderna hacia la Antigüedad con el advenimiento de Galileo, Bacon y Descartes. Y, no obstante, hay un mundo de diferencia entre las alternativas que se presentan: un cuadro histórico en el cual una época de ciencia y filosofía nuevas se opone al Renacimiento precedente, al cual se identifica con una sumisión al clasicismo, digna de un esclavo, al yugo tiránico de los modelos de la Antigüedad; y otro en el cual el Renacimiento aparece como una lucha entre la veneración a la Antigüedad, que conduce al clasicismo, y una defensa de los poderes innatos y de la igualdad del hombre moderno, que conduce a la *querelle* —lucha que se continuó el tiempo suficiente como para preparar el campo a algunos de los razonamientos más vitales de la *querelle* del siglo xvii. La mayoría de las observaciones que hemos hecho con respecto a Hakewill podrían, si el espacio lo permitiera, también ser hechas, con ciertas variaciones, sobre otras figuras del siglo xvii, incluida la de Bacon. Como se sabe desde hace tiempo, incluso el *dictum* de Bacon de que los modernos eran los verdaderos antiguos dado que contaban con la experiencia de varios milenios tras ellos fue influido por ese otro heredero del humanismo del Renacimiento, Giordano Bruno.¹⁹

En segundo lugar, podemos hacer notar que si a los historiadores de

¹⁷ Watson, *Vives*, pp. xxxi y ss; observada también por J. W. H. Atkins, *English Literary Criticism: The Renaissance*, Londres, 1947, pp. 313 y ss, y D. Bush, *English Literature... 1600-1660*, Oxford, 1945, p. 279.

¹⁸ Ralph S. Walker (compilador), *Ben Jonson's 'Timber or Discoveries'*, Syracuse, Nueva York, 1953, p. 14.

¹⁹ Véase especialmente G. Gentile, *Studi sul Rinascimento*, Florencia, 1923, p. 123 y ss. Ya he mencionado el hecho de que la ascendencia de este *dictum* nos conduce al humanismo florentino del Quattrocento. Véase el capítulo xiii, p. 302, notas 9-11.

la *querelle* posterior a 1600 les falta con frecuencia una perspectiva adecuada de los siglos inmediatamente anteriores, esto se debe, en última instancia, al fracaso de los estudiosos del periodo anterior en hacer el suficiente hincapié en que los humanistas del Renacimiento libraron una batalla continua en contra de los peligros del clasicismo. En esta línea, sin embargo, la situación había cambiado perceptiblemente desde los días en que Bury y Jones escribieron sus libros precursores. En fecha más reciente, estudios más detallados han mostrado qué tan seriamente, a partir del siglo xv, los humanistas lucharon en contra de los problemas inherentes a su programa de "limitación". El hecho de que la *aemulatio* en lugar de la *imitatio* se convirtió en el grito de batalla de los humanistas más notables, desde Poliziano en la Florencia de Lorenzo de Médicis hasta Erasmo y, en consecuencia, a todo lo largo del siglo xvi, constituye ahora un lugar común. Todos los grandes documentos de esta lucha han encontrado sus comentadores y se les han hecho ediciones críticas.

Por otra parte, en la actualidad estamos plenamente conscientes de que, sin importar su amor por los valores de los griegos y de la vida romana, numerosos humanistas allanaron el camino al relativismo histórico gracias a sus esfuerzos por defender los derechos vitales y los méritos peculiares de sus respectivos Estados, naciones y culturas; asimismo, ellos abrieron otro camino para el asalto que hicieron los defensores de la *querelle* al dogma clásico. Finalmente, Eugenio Garin en su libro fundamental *L'educazione in Europa, 1400-1600* (Bari, 1957), señaló una norma similar en la historia de la educación: la misma lucha persistente en contra del peligro, que siempre cobró gran importancia, de que la admiración de los humanistas hacia la Antigüedad pudiera degenerar en mera pedantería y repetición ausentes de toda originalidad. En este respecto, también, las respuestas que se dieron en el Quattrocento y en el Cinquecento fueron las precursoras directas de aquellas que, bajo el efecto de la *querelle*, predominarían después de 1600.

El único punto sobre el cual dentro de este cuadro sinóptico aún nos mantendríamos escépticos es el grado al cual los descubrimientos ultramarinos, las invenciones nuevas o los éxitos de la ciencia moderna resultaron indispensables en la construcción de la confianza y autoestima de los modernos. En los círculos en que se movían Vives y Thomas More descubrimos ya un interés considerable por las matemáticas y la capacidad inventiva de los artesanos contemporáneos.²⁰ Rabelais, quien más que ninguno otro heredó las inclinaciones de Vives, no fue sólo un humanista sino también un estudiante de medicina. En él y en muchos otros coetáneos del siglo xvi el orgullo por los logros modernos y una actitud

²⁰ Francis R. Johnson, *Astronomical Thought in Renaissance England*, Baltimore, 1937, pp. 82-87, 290.

crítica hacia la Antigüedad fueron, indudablemente, animados por las investigaciones científicas. En consecuencia, uno puede aventurarse en la hipótesis de que el clasicismo y el pesimismo gradualmente perdieron su ascendente sólo en los lugares donde el humanismo se hallaba ligado al ascenso de la ciencia. De este modo, la teoría de que el humanismo debía ser remplazado o transformado básicamente antes de que pudiera desplegar sus alas el espíritu moderno debería ser readmitida por la puerta trasera. Algo semejante ha sido, ciertamente, la interpretación dada por un buen número de estudiosos actuales,²¹ pero sus conclusiones pueden haber sido elaboradas apresuradamente. Así, puede demostrarse que el Renacimiento humanista luchó, a su manera, con los problemas de la cultura clásica y que el espíritu moderno había vencido ya el sometimiento a la Antigüedad no necesariamente en el campo de la ciencia sino en otras áreas vitales.

Ya se ha hecho notar que mucha de la investigación actual sobre los orígenes de la *querelle* ha rastreado el principio de la lucha en contra de los clásicos hasta la Italia del Quattrocento. En esa época la ciencia moderna no había aún surgido; los humanistas se hallaban casi totalmente faltos de interés por los estudios científicos y nada podría hallarse más lejos de la mente de la mayoría de los escritores del Quattrocento que reclamar la superioridad moderna tomando como base el conocimiento científico. ¿Qué fue entonces, se pregunta uno, lo que hizo a los humanistas del Quattrocento italiano lo suficientemente atrevidos como para considerar que su mundo igualaba, o podría igualar pronto, el de los antiguos? Unos cuantos ejemplos pueden sugerir la respuesta.

El espacio no nos permite considerar el problema complejo del grado al cual Petrarca, y tras él todo el siglo xiv, preparó el camino a reivindicaciones posteriores con respecto a la Antigüedad. Basta decir que, para principios del Quattrocento, se había desarrollado una situación que continuaría siendo característica del humanismo renacentista: en tanto que los humanistas laboraban con dedicación en favor de la resurrección del pasado clásico por medio del estudio y de la imaginación, se sentían también, y estaban orgullosos de ello, florentinos, venecianos y milaneses y, más tarde, franceses, alemanes, españoles e ingleses. Se hallaban obligados, en consecuencia, a considerar el fruto de su trabajo como un resultado alcanzado gracias a la imitación de determinadas actitudes y formas de la Antigüedad, pero realizadas con materiales distintos y para satisfacer nuevas necesidades —al servicio de nuevas lealtades políticas y nuevas literaturas nacionales.

En Florencia, la tensión surgida entre las profundas convicciones clá-

²¹ Véase en especial A. C. Keller en *Renaissance News* 2, 1949, p. 21 y ss, y *Publications of the Modern Language Association* 66, 1951, p. 236 y ss.

sicas y las tareas contemporáneas salió a la luz desde el momento en que comenzaron a formarse los círculos humanistas dentro de la sociedad cívica. La generación que vivió a principios del Quattrocento experimentó también la primera influencia total de la Antigüedad clásica en el campo del arte; el clasicismo radical predominó tanto durante un tiempo que la autoconfianza e incluso la productividad se debilitaron. Niccolò Niccoli, el archiclasicista de la época, estaba convencido tan firmemente de la futilidad de cualquier intento de igualar la perfección de los modelos clásicos que admiraba, que no publicó nunca una sola línea. Y cuando su amigo íntimo, Leonardo Bruni, planeó durante su juventud escribir la biografía de su maestro humanista, el canciller Coluccio Salutati, también se sintió frustrado por el sentimiento de que —con la excepción posible de la humanista *studia et litterae*— nada de su época podía compararse con los temas de estudio que estaban a disposición de los biógrafos antiguos. “¿En qué somos semejantes o iguales? [...] Actualmente somos, definitivamente, hombrecillos [*homunculi*], e incluso si en espíritu no somos hombrecillos, nuestras vidas carecen de la sustancia necesaria para alcanzar la gloria duradera.”²² La biografía de Salutati hecha por Bruni no fue jamás concluida —pérdida irreparable para nuestro conocimiento de principios del Renacimiento y ejemplo inicial del descorazonamiento de los clasicistas. Impresionado sobremanera en ese tiempo con la grandeza de los antiguos, con los cuales su traducción de Plutarco lo había puesto en contacto estrecho, Bruni escribió:

Si queremos hacer un juicio correcto sin autodecepcionarnos, tendremos que reconocer que nuestra época es incapaz de competir con las antiguas ya sea en la forma como hacían la guerra, en la *gubernatio rerum publicarum*, en la elocuencia o en el estudio de las *bonae artes*.

Mas, desde el punto de vista de la historia del humanismo, la observación más importante es que tal descorazonamiento no duró mucho. En la generación de Bruni y Niccoli, la república florentina surgió de las guerras por la sobrevivencia, libradas entre los Estados italianos, en una posición en la cual ante los ojos de los contemporáneos parecía comparable a la de Atenas en la Grecia antigua y a la de Roma en la antigua Italia. Menos de un decenio después de que el mundo contemporáneo le pareció a Bruni tan inferior a la Antigüedad que se halló incapaz de escribir la biografía de un canciller florentino al estilo de los antiguos, trabajaba en su *Historiae florentini populi*. Fue entonces que descubrió que

²² Véase Leonardo Bruni, *Epistolarum Libri VIII*, edición de L. Mehus, vol. 1, pp. 28-30 (carta de 1408). Sobre las citas que siguen y para mayores pruebas véase Leonardo Bruni Aretino: *Humanistisch-philosophische Schriften*, H. Baron (compilador), Leipzig, 1928, pp. 124-125, y la *Crisis*, segunda edición, pp. 282-285.

la grandeza pasada de Florencia se hallaba proporcionada a su posición actual de potencia italiana capaz de enfrentar el reto tanto del Milán de Giangaleazzo Visconti como de la monarquía napolitana del rey Ladislao. La grandeza de Florencia, escribió en el prefacio a su *Historiae* (escrita entre 1415 y 1419), se hacía evidente en cada una de las fases de su desarrollo y sus logros podrían ser descritos de tal manera "que no parezcan inferiores en parte alguna [*nulla ex parte inferiores*] a aquellas grandes hazañas y sucesos de la Antigüedad que solemos admirar siempre que leemos sobre ellos".

Unos veinte años después, el joven ciudadano-humanista florentino Matteo Palmieri, en su *Vita civile*, se preguntaba por qué los logros de las generaciones anteriores habían sido, súbitamente, sobrepasados en su tiempo. La respuesta arroja una luz interesante sobre las ideas que privaban a principios del Renacimiento sobre la originalidad y el progreso. La sola razón de la falta de avance entre nuestros antepasados, dice Palmieri, fue que se sentían satisfechos de seguir la vía de sus predecesores sin tratar de mejorarla. Cuando cambió esta actitud, la pintura revivió de pronto a manos de Giotto; y, más tarde, las letras humanistas fueron resucitadas por Bruni. Después de tales logros se podría esperar una época de florecimiento como la de Grecia o la de Roma. "En consecuencia, quienquiera que haya nacido en esta época y le haya sido concedido algún talento debe dar gracias a Dios." La misma perspectiva del progreso reciente, aunque vista contra un fondo religioso, reaparece en el bien conocido libro *De dignitate hominis* del florentino Gianozzo Manetti. Se sostiene en él que, a través de las edades, el hombre ha mejorado la naturaleza que lo rodea más allá del estado en el cual la Tierra le fue ofrecida por Dios, y que el tiempo presente en muchos aspectos ha llevado este trabajo a su culminación. El hombre, que alguna vez concibió esa invención maravillosa, el barco, ha navegado recientemente *ultra terminos antea navigabiles*, donde algunas islas habitadas, mas previamente desconocidas (las Canarias y las Azores sin duda), han sido descubiertas. Entretanto, las pinturas de Giotto se comparan con las obras más famosas del arte antiguo y el domo que construyó Brunelleschi para la catedral florentina se ha elevado para rivalizar con las pirámides.²³

Resulta importante reconocer que, aunque la primera experiencia de los descubrimientos ultramarinos de los portugueses es añadida de in-

²³ Palmieri, *Vita Civile*, G. Belloni (compilador), 1982, p. 43 y ss; en lo que toca a Manetti véase G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 3a. edición, Florencia, 1940, pp. 106 y ss, 110 y ss. Con respecto a la repercusión que tuvo el descubrimiento de las nuevas islas, véase también G. Padoan, "Petrarca, Boccaccio e la scoperta delle Canarie", *Italia Medievale ed Umanistica* 7, 1964.

mediato al orgullo de los modernos, no se hace en combinación con la ciencia moderna sino con esos otros dos logros que impresionaron al primer Renacimiento: el nuevo arte, original y atrevido, y la productividad y el vigor de la vida en la república florentina. Cómo se combinaron estos dos resortes del optimismo del Quattrocento y, gradualmente, hicieron surgir los temas de la *querelle* posterior se hace visible en la dedicatoria a Brunelleschi de la versión *volgare* del tratado de Leon Battista Alberti, *De pictura*. Durante su juventud, pasada en el exilio, confiesa en ella Alberti, había supuesto siempre, y deplorado, que en el mundo actual los grandes adalides antiguos de las artes y las ciencias tenían pocos, si es que alguno, iguales. "De este modo creía en lo que había escuchado afirmar a muchas personas, esto es, que la naturaleza había envejecido y se había cansado y que no producía ya gigantes de cuerpo y de mente."²⁴ Y, ciertamente, en uno de sus primeros tratados, *De commodis litterum atque incommodis*, escrito poco después de terminados sus años de estudiante en Padua y Bolonia, Alberti compartía el punto de vista pesimista de los modernos, que constituía una de las características de los humanistas admiradores de los clásicos en los umbrales del Quattrocento. Creía en esa época que el ejemplo dejado por los antiguos jamás podría ser nuevamente alcanzado; aunque un hombre podría intentar alcanzar la fama ayudando a llenar las lagunas relativamente pequeñas dejadas por las mentes creadoras de la Antigüedad, en definitiva nada había sido dejado por hacer a los modernos "sino mirar con admiración" a los antiguos y aceptar el hecho de que la naturaleza había envejecido y no producía ya tal grandeza humana. Mas en su dedicatoria a *De pictura* afirma:

Cuando volví del exilio a nuestra hermosa ciudad natal, no obstante, me di cuenta de que todavía estaba vivo en mucha gente el talento suficiente para ejecutar cualquier obra de valor; en primer lugar en ti, Filippo [Brunelleschi], pero también en nuestro querido amigo Donato [Donatello] el escultor y en otros, [...] [entre ellos] [...] Masaccio —talentos que no pueden ser valorados menos en estas artes que aquellos de los antiguos famosos [*non posporli aqual si sia stato antiquo e famoso in queste arti*].

Se daba cuenta ahora, dijo Alberti, de que la industria y la *virtù* pueden ser más poderosas que los dones del tiempo y la naturaleza; puesto que aquí, en Florencia, encontramos *arti e scienze* nunca vistas ni oídas anteriormente, entre ellas las usadas en la erección del domo de Brunel-

²⁴ Véanse las citas tomadas de *De Commodis* en Cecil Grayson, "The Humanism of Alberti", *Italian Studies*, 12, 1957, p. 41. En lo que respecta a la creencia inicial de Alberti, de acuerdo con testimonios propios, en la doctrina del envejecimiento de la naturaleza, véase también *Crisis*, segunda edición, p. 348.

leschi —arte que “pudo no haber sido entendido o conocido por los antiguos.”²⁵

IV

Tras dispersas expresiones de este tipo, aparecía el problema de la relatividad histórica. Si las repúblicas veneciana y florentina no iban a ser juzgadas sólo como las contrapartes menos perfectas de las antiguas Esparta, Atenas y Roma, y si el idioma de Dante, Petrarca y Boccaccio no tenía menor valor que los idiomas de las antiguas Grecia y Roma, uno

²⁵ Véase el prólogo a la versión en *Volgare* de *De Pictura*, dirigido a Filippo Brunelleschi en Leon Battista Alberti, *Opere volgari*, edición de Cecil Grayson, vol. 3, Bari, 1973, pp. 7-8.

No es éste el lugar para tomar una decisión sobre qué tan extendida se hallaba la tradición sobre la defensa de los modernos dentro del humanismo cívico florentino, mas debe mencionarse el hecho de que cerca de un decenio después de Alberti —entre 1460 y 1470— tuvo en Florencia origen la glorificación más comprehensiva de los modernos que apareciera en Italia antes del siglo XVII: los *Dialogus* [*de praesentia virorum sui aevi*], escritos por el tercer sucesor de Bruni en la cancellería florentina, Benedetto Accolti. Esta obra fue mencionada brevemente en *Crisis*, segunda edición, pp. 347, 396, 435 y ss. A partir de entonces apareció la primera biografía de Accolti, escrita por Robert Black, *Benedetto Accolti and the Florentine Renaissance*, Cambridge, 1985 —una monografía excelente en la que se duda de que el panegírico que hace Accolti de los modernos constituya una expresión sincera de su opinión más que ser, esencialmente, la declaración audaz de un retórico que “deseaba demostrar que era capaz de defender lo indefendible”, pp. 199-201. Claramente, la respuesta a la pregunta de si el panegírico de Accolti en favor de los modernos fue algo más que sólo retórica debe tener en cuenta el hecho de que en la época en la cual escribió Accolti —no muchos años después de Bruni y Alberti— se llegó al mismo reconocimiento, que Black pone en duda en el caso de Accolti; esto es, que “se produjo una progresión dentro de la cual el primer estadio se caracterizó por el respeto hacia la Antigüedad y el segundo por la autoconfianza en la igualdad con los antiguos”. Y, sin embargo, esto es lo que ocurrió durante las vidas de Bruni y Alberti, como ya hemos visto. Que Accolti se encontraba de hecho bajo la influencia directa de los ideales de los humanistas cívicos lo indica también la observación de que él “enlistó entre las razones de las peticiones de igualdad en la Italia moderna el surgimiento de las ciudades-república que constituían los pares de las antiguas Atenas, Esparta y Roma —y, especialmente, el hecho de que Florencia, Venecia y Siena habían conservado su independencia hasta la actualidad”, *Crisis*, segunda edición, p. 396. Finalmente Alamanno Rinuccini, bajo el encanto de la tradición de Bruni-Palmieri (en el decenio 1460-1470), “elogia a los modernos en comparación con los antiguos por sus logros en las artes visuales, la gramática, la filosofía, la elocuencia, su habilidad política y su capacidad para la guerra”, para emplear la propia definición de Black. Todo esto es, más que una convicción personal, falta de retórica. Añádase a esto que, a la inversa, a principios del decenio 1490-1500, cuando la tradición cívica se encontraba ya bastante debilitada, Bartolomeo Scala, el canceller en esos últimos años, escribió lo siguiente a Poliziano: en comparación con la Antigüedad no somos sino hombres pequeños. “Y, ¿qué ocurre cuando considero nuestros asuntos militares, nuestra literatura, nuestra filosofía, nuestra pintura, nuestra escultura y demás adornos de nuestra época y los comparo con los de los antiguos? Mi espíritu desmaya y comienzo a sentirme avergonzado de nuestros estudios”, Alison Brown, *Bartolomeo Scala, 1430-1497, Chancellor of Florence: The Humanist as Bureaucrat*, Princeton, 1979, p. 277. En forma muy evidente se estaba dando un desarrollo orgánico de la querella entre los antiguos y los modernos en la Florencia de principios del Renacimiento bajo el efecto del crecimiento y la declinación del humanismo cívico.

debía llegar a la conclusión de que cada Estado, cultura e idioma tenían su propio ciclo de vida y deberían, con el tiempo, dar paso a los de las épocas posteriores. De hecho, lo anterior constituyó la base sobre la cual la contribución humanista a la *querelle* finalmente descansaría; pero sus principios se encontraban a principios del Quattrocento. Ya hemos tratado cómo, dentro de la historiografía, la caída del *Imperium romanum* fue vista por vez primera, después de 1400, bajo la luz del alborar histórico de los numerosos Estados y naciones que surgieron una vez que el dominio de Roma llegó a su fin. Un festón a esta tendencia historiográfica fue el reconocimiento gradual del derecho histórico de los idiomas y las literaturas posteriores a la latina.²⁶

Bruni en su *Vita di Dante* ya había escrito en defensa del idioma italiano vernáculo: "Ya sea que el escrito se haga en latín o en *volgare* no importa; esta distinción no es diferente de la que existe entre escribir en griego o en latín. Cada idioma posee su perfección propia, su sonido propio, su refinamiento propio y *parlare scientifico*". El siguiente gran paso vino con Lorenzo de Médicis, quien fue a la vez hombre de Estado y poeta italiano. El latín, como cualquier otro idioma, sostuvo Lorenzo, fue en su origen el idioma de una sola ciudad o región. Su ascenso a la posición de idioma universal no se debió a que tuviera ninguna superioridad inherente. Se dio porque "la expansión del Imperio romano hizo casi inevitable la adopción de su idioma". Todos los idiomas del pasado, el hebreo lo mismo que el griego y el latín, fueron "idiomas hablados y vernáculos" antes de que ascendieran a convertirse en el medio de divulgación de grandes literaturas. Contra este telón de fondo un florentino puede esperar que su propio idioma haya sido embarcado en tal curso desde los días de Dante, Petrarca y Boccaccio. Como lo vio Lorenzo, los idiomas antiguos y modernos se hallaban en la misma situación histórica.

A partir de la Florencia de finales del Quattrocento podemos trazar una guía de caminos, por así decirlo, que con el tiempo conduce hasta los diferentes contendientes de la *querelle* en los siglos XVI y XVII. En esta guía, las encrucijadas se encuentran aún en Italia donde, aproximadamente a mediados del siglo XVI, a la sombra de las universidades del norte de Italia, los principales representantes de la filosofía y de la ciencia cerraron filas con aquellos que solicitaban la igualdad de la lengua *volgare*. Sperone Speroni de Padua, quien procedía de la escuela peripatética de Pomponazzi, fue estudiante de filosofía y medicina lo mismo que heredero excepcionalmente educado en la tradición humanista. Cuando leemos en su *Dialogo delle lingue* (1547) que "los idiomas de todas las naciones, el árabe lo mismo que el hindi, el latín lo mismo que

²⁶ Para abundar en lo que sigue, véase también *Crisis*, vol. 1, pp. 300-312; vol. 2, pp. 422-429, así como la segunda edición de la *Crisis*, pp. 335-353.

el ateniense, tienen el mismo valor puesto que fueron creados por seres humanos con el mismo propósito y poseen igual capacidad para el razonamiento", quizá no debemos intentar el convertir una expresión coloquial situada dentro de un diálogo en una máxima. Pero la consideración a extraerse del *Dialogo delle lingue* (es notable este plural) es que, a través del contacto con la filosofía científica, el relativismo histórico del humanismo se ha completado. El hecho de que el *volgare* fue la lengua hablada de Italia durante cuatro o cinco siglos, afirma Speroni, significa que se halla firmemente enraizado en la cultura y la historia italianas y que se encuentra asegurado su crecimiento orgánico. En nuestra época, sigue diciendo Speroni, el latín y el griego no son ya lenguas vivas; desde hace tiempo han finalizado sus ciclos naturales y han sido conservados artificialmente sólo como medio de divulgación del pensamiento culto. Aunque todavía resultan indispensables para fines diversos, han dejado caer sobre los modernos la pesada carga de consumir los mejores años de su juventud, que en la Antigüedad podían ser utilizados para el pensamiento creador, en el dominio de idiomas inservibles para nuestras necesidades actuales. Es por esta razón que los modernos se han mantenido inferiores a los antiguos. Pero si algún día triunfaran en el intento de lograr que incluso la filosofía y la ciencia hablaran un lenguaje que llegara a todos, quizá "la edad moderna daría a luz a los Platón y Aristóteles producidos por la Antigüedad".²⁷

Si este notable texto fuera cambiado levemente por un adaptador menos ligado sentimentalmente al pasado romano que Speroni, quien aún lo estaba como buen italiano del Renacimiento, ¿no se escucharía como si hubiera sido tomado directamente de un manifiesto del siglo XVII? Sólo dos años después, en 1549, Joachim Du Bellay, sin mencionar de dónde extraía su cita, se sirvió de una parte del diálogo de Speroni, retocándolo ligeramente, para escribir su *Deffence et illustration de la langue françoise*, que constituye el programa literario de la *Pléiade* francesa. El atrevido alegato de uno de los interlocutores del diálogo italiano de Speroni —esto es, el de que todos los lenguajes son, potencialmente, del mismo valor— no sólo es reiterado en la obra francesa, sino utilizado en ella como el primer eslabón de la cadena de razonamiento. De nada sirve elogiar o despreciar cualquier lenguaje, nos dice Du Bellay en su capítulo introductorio, porque todos tiene el mismo origen dentro de la naturaleza humana y son desarrollados por la misma clase de intelecto huma-

²⁷ *Diálogo*, edición de P. Villey (en el libro citado en la nota 28 de este capítulo), pp. 120, 128 y ss, 137 y ss. Por la misma época, Benedetto Varchi de Florencia escribió que el lenguaje vernáculo italiano, cuando se le compara con el latín, "no debe ser considerado una corrupción sino un renacimiento". Véase Eugenio Garín, *L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*.

no; si encontramos que algunos idiomas son más ricos que otros, esto se debe a que se ha realizado en ellos un esfuerzo mayor en el curso de la historia. Con el *dictum* "étant la fin et corruption de l'une le commencement et génération de l'autre", una nueva nota positiva —que aumenta el tono ya de por sí optimista de la imagen cíclica— ha sido añadida al razonamiento de Speroni de que, como otras cosas mortales, los idiomas deben finalizar sus ciclos y morir con el fin de dar espacio a los nuevos. Y con respecto a la profecía de que vendrá el día en que los logros de los modernos igualarán los de los antiguos, el francés de mediados del siglo XVI hace la observación siguiente: ciertamente podemos tener confianza de que esta meta será alcanzada, puesto que muchas cosas grandes han sido logradas por la monarquía francesa, lo mismo en el campo de las *ars mécaniques*, en las que la época moderna nos ha traído ya

la imprenta, que es la décima hermana de las musas, así como la pólvora [...], junto con muchos otros inventos que no fueron logrados por los antiguos —lo que constituye una evidencia clara de que a lo largo del curso de los siglos la mente humana en ningún sentido se ha hecho tan degenerada como lo creen algunos.

Es de este modo convicción de Du Bellay que "la naturaleza ciertamente no se ha hecho tan estéril como para ser incapaz de crear hombres semejantes a Platón y Aristóteles en nuestro tiempo".²⁸

Tal era el estado que guardaba la *querelle* a la mitad del camino del debate entre el Quattrocento y el siglo XVII. Evidentemente fue el triunfo de los inventos modernos, así como los descubrimientos —y antes de mucho lo sería también el triunfo de la ciencia moderna—, el que dio lugar al cambio final; mas este cambio actuó sobre una idea del cambio histórico creada por el humanismo del Quattrocento que mantendría su vitalidad hasta bien entrado el siglo XVII. Esta situación se refleja claramente en las obras y los programas educativos de numerosos humanistas franceses que estuvieron ligados a la *Pléiade* o que tomaron la bandera

²⁸ "La Nature certes n'est point devenue si brehaigne, qu'elle n'enfantast de nostre tens des Platons et des Aristotes", *La deffence et illustration de la langue francoyse*, H. Chamard (compilador), París, 1904, p. 133 y ss. La dependencia en Speroni que muestra Du Bellay fue demostrada primeramente por P. Villey en *Les sources italiennes de la "Deffence..." de Du Bellay*, París, 1908. Lo anterior no se dice para menospreciar las raíces originales del desarrollo de las ideas francesas; quienquiera que lea los estudios más recientes sobre Budé (hechos por Donald Kelley, Samuel Kinser y August Buck) quedará sorprendido al ver lo mucho que de la perspectiva básica de Du Bellay había ya venido creciendo en Francia dos generaciones antes que él. Mas se mantiene el hecho, y es de importancia básica, de que el nuevo programa para el estudio del idioma y la poesía franceses formulado por Du Bellay fue influido decisivamente por Sperone Speroni de Padua, cuya actitud en el *Dialogo delle Lingue* podría, a su vez, no ser imaginable sin la tarea precursora del Quattrocento italiano, especialmente en Florencia.

de ese círculo y que nos enseñan que las nuevas filosofía y ciencia fueron, con el tiempo, necesarias para dar lugar al cambio final del ambiente cultural, pero que la literatura vernácula y la recién establecida relación humanista con la historia y las pasadas culturas le eran fundamentales. Por la mediación de tales obras "progresistas", como la de Le Roy, este punto de vista influyó directamente en la Inglaterra del siglo xvii, preparando así la atmósfera en la cual tantos libros e ideas del bando que estaba en contra de los clásicos dentro del Renacimiento humanista obtuvieron su importancia.

En tanto que esto ocurría en la Inglaterra de Bacon, un desarrollo de importancia semejante tenía lugar en la Italia de Galileo. Debe ser suficiente mencionar aquí las contiendas literarias contra la Antigüedad, presentadas de forma objetiva y decididas, por mucho, en favor de los modernos en obras tales como la de Tassoni, *Diversos pensamientos*, 1620, y la de Lancilotti, llamada en forma característica *L'hoggidi*, 1623. En estas contrapartes sureñas a libros como los de Hakewill, la ciencia nueva unía sus fuerzas con muchos elementos de la aún altamente respetada herencia del Renacimiento italiano.²⁹

Dentro de esta estructura más amplia, y visto como una fase del prolongado desarrollo del humanismo europeo como un todo, ¿no se ve en necesidad de cambios considerables el punto de vista prevaleciente sobre la *querelle* en Inglaterra?³⁰

²⁹ Véase especialmente Benedetto Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, 2ª edición, Bari, 1946, p. 64 y ss, y Giacinto Margiotta, *Le origini italiane de la querelle des anciens et des modernes*, Roma, 1953, p. 151 y ss.

³⁰ Una perspectiva histórica simultánea que está en buen acuerdo con algunas de las características de este capítulo, y que incluye interesante material complementario, puede encontrarse en un artículo de August Buck, "Aus der Vorgeschichte der *Querelle des anciens et des modernes* in Mittelalter und Renaissance", publicado en *Bibliothèque d'Human. et Renaiss.*, septiembre de 1958, y reimpresso en el libro de Buck *Die humanistische Tradition in der Romania*, Bad Homburg, v. d. H., 1968.

XV. MAQUIAVELO, EL CIUDADANO REPUBLICANO Y AUTOR DE *EL PRÍNCIPE**

Pocos temas amedrentan tanto y obligan a proceder con tanta cautela al estudiante de historia como la reseña de la interpretación que se ha dado de la obra de Maquiavelo. Sería caer en la autocomplacencia suponer que nuestra comprensión al respecto ha venido aumentando continuamente; el hecho es que se han tenido pérdidas lo mismo que ganancias; de la misma manera que algunos aspectos se han iluminado, otros han pasado a la sombra. Para los florentinos aún cercanos a la época de Maquiavelo, su vida y su obra parecen haber tenido dos facetas. De acuerdo con Giovanni Battista Busini, republicano opuesto a los Médicis que escribió a mediados del siglo xvi, Maquiavelo "fue uno de los más extraordinarios amantes de la libertad", pero escribió *El príncipe* para enseñar al duque Lorenzo de Médicis cómo robar a los acaudalados su riqueza y a los ciudadanos comunes y corrientes su libertad, y posteriormente aceptó una pensión del jefe de la familia Médicis, el papa Clemente VII, a cambio de escribir la *Istorie fiorentine*. Así, en el lenguaje de las pasiones partidarias de la época de Maquiavelo descubrimos ya el rompecabezas que confrontarían sus lectores posteriores: ¿cómo pudo el secretario fiel de la república florentina, el autor de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* ser también el autor de *El príncipe*? En la historia de la autoridad de Maquiavelo tal pregunta no ha sido aún contestada definitivamente.¹

* Publicado por vez primera en 1961 en *English Historical Review*, 76, y ahora revisado considerablemente. El texto de este ensayo y el de los extensos comentarios de las notas de pie de página constituyen dos entidades distintas. Me he encaminado a hacer este ensayo totalmente comprensible sin necesidad de exigir a los lectores consultar los documentos citados en las notas.

¹ Algunas de las inquisiciones sobre las cuales se apoya la respuesta propuesta en este capítulo fueron formuladas por primera vez en 1956, en un artículo titulado "The prince and the Puzzle of the Date of the *Discorsi*", *Bibliothèque d'Human. et Renaiss.*, 18, 1956, pp. 405-428. G. Sasso presentó un buen número de objeciones en *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, 134, 1957, en especial en las pp. 500 y ss y en las pp. 135 y 151 y ss, lo mismo que J. H. Whitfield en *Italian Studies*, 13, 1958, en especial las pp. 38 y ss. En la publicación periódica *Le Parole e le Idee*, 1, 1959, p. 81 y ss. Whitfield señaló posteriormente su considerable desacuerdo con los razonamientos de Sasso, en tanto que parecía estar de acuerdo con la cronología propuesta en mi ponencia de 1956. El lector que consulte el desarrollo de esta controversia descubrirá que ninguna de las dudas de mis críticos, aun en el caso de ser aceptadas, mina la sustancia de la teoría propuesta. Al plantear de nuevo el problema en este ensayo y con bases mayores, añadiendo una ojeada sobre sus consecuencias sobre el acercamiento a Maquiavelo y su época, he considerado en forma impli-

Hasta finales del siglo xvii la idea de que Maquiavelo tenía dos rostros resultaba poco familiar a la mayoría de los lectores, oscurecida como estaba por la abrumadora impresión dejada por las enseñanzas de *El príncipe* —que durante los siglos xvi y xvii fue una guía diabólica para los príncipes en la que se preceptuaba la mentira, la traición y la crueldad. Que unos pocos grandes intelectos, como Bacon y Bodin, usaran sus *Discursos* no cambiaba el hecho de que Maquiavelo era comúnmente conocido sólo como el autor de *El príncipe*. La conciencia de que también fue un ciudadano republicano se hizo, no obstante, general con la llegada de la Ilustración. Fue éste un logro de importancia duradera aunque los razonamientos en los cuales se apoyó el siglo xviii resultan inaceptables para nosotros. Se pensaba entonces que, puesto que Maquiavelo se mostró en sus *Discursos* como partidario y gran maestro de la libertad política y puesto que perdió su posición y fue castigado cuando los Médicis ascendieron al poder, no pudo haber deseado ayudar al mismísimo Médicis con los consejos ofrecidos en *El príncipe*. El panfleto pudo haber sido mal entendido por sus lectores. O bien Maquiavelo deseaba exponer la lucha que en favor del despotismo sostenía el príncipe absolutista con el fin de prevenir al pueblo en contra de los tiranos, o bien, deseaba tentar a los Médicis a seguir una carrera de crímenes previendo que, con el tiempo, ésta recaería sobre los malhechores.

Encontramos estos razonamientos entre los primeros heraldos de la Ilustración (por ejemplo, Spinoza), en Rousseau y a finales del siglo xviii cuando la primera edición de las obras completas de Maquiavelo, publicada en Florencia en 1782, afirmó que las reinterpretaciones del autor de *El príncipe*, hechas a partir de la perspectiva de sus *Discursos* republicanos, habían desterrado la idea de que era un consejero diabólico de los déspotas.² Ciertamente, el autor de los *Discursos* había hecho valer sus

cita las objeciones de Sasso y Whitfield, haciendo unas cuantas referencias polémicas o directas. He evitado la dependencia de los estudios sobre la génesis de los *Discursos* hecha por Felix Gilbert, "The Composition and Structure of Machiavelli's *Discorsi*", *Journal of the History of Ideas*, 14, 1953, pp. 136-156, y por J. H. Hexter, "Seussel, Maquiavelo y Polibio VI: The Mystery of the Missing Translation", *Studies in the Renaissance*, 3, 1956, pp. 75-96, que fueron utilizados en mi artículo de 1956 como punto de partida. Dado que las teorías de Gilbert y Hexter han probado, de acuerdo con los críticos, no ser demostrables del todo y ser incorrectas en parte, y dado que mi tesis particular es independiente de la validez de las conclusiones de aquellos y puede mantenerse por sus propios méritos, utilizaré los razonamientos de Gilbert sólo con el fin de derivar alguna inferencia a partir de sus observaciones (véase más adelante, p. 355), y me mantendré totalmente alejado de las de Hexter (véase la nota 66 de este capítulo).

² El pasaje citado de la obra de Busini al principio de este capítulo se encuentra en *Lettere a Benedetto Varchi*, Florencia, 1861, pp. 84-85. Si se desea consultar una interpretación dieciochesca de Maquiavelo, véase A. Sorrentino, *Storia dell' antimachiavellismo europeo*,

méritos por vez primera; no sólo era celebrado como un republicano virtuoso por los partidarios políticos, sino que uno descubre que, en Montesquieu, las ideas histórico-políticas de los *Discursos* ejercían una influencia legítima. Sus ideas clave pueden ser reconstruidas a partir del eco que tuvieron en las *Considérations sur les causes de la grandeur des romains* de Montesquieu, donde encontramos todos los principios más caros al filósofo histórico-político de los *Discursos*, modificados apenas por el francés del siglo xviii. Montesquieu sostiene, por ejemplo, que en tanto que los Estados pueden ser fundados por individuos notables, es la energía del pueblo, mostrada por su devoción cívica y militar a su comunidad, la que los sostiene; que esta energía se genera mejor en los Estados pequeños y sólo donde no existe la desigualdad feudal entre unos cuantos grandes señores y unas masas dependientes; y que la república romana floreció sólo mientras los patricios y los plebeyos conservaron su *status* dentro de la comunidad, aun al costo de ocasionales guerras civiles y en tanto la expansión del Imperio romano no se convirtió en opresiva.³

Resulta extraño pensar que después de tanto estudio y absorción de las ideas desarrolladas en los *Discursos*, la concepción histórica de Maquiavelo pudo, una vez más, ser reducida, esencialmente, a la del autor de *El príncipe*. Mas esto es lo que ocurría a finales del siglo xviii. En lo que toca a Montesquieu, las enseñanzas "maquiavélicas" de *El príncipe* eran insultantes, opinión que fue revocada hacia 1800, cuando una actitud histórica más relativista se desarrolló, y que estaba lista para juzgar las circunstancias específicas del pasado. Ahora, *El príncipe* comenzó a hacerse más inteligible e incluso se constituyó en la parte máspreciada de las obras de Maquiavelo. Lo anterior ocurrió primero en Alemania, donde de Herder a Hegel, así como Fichte y Ranke, se polemizó sobre si *El príncipe* fue escrito en un momento en que sólo el poder y la "fría" razón de Estado podían salvar a Italia de la dominación extranjera; se argumentó que la clave de la obra era el llamado desapasionado que se hace en el capítulo final en favor de la liberación nacional a través de un "príncipe nuevo", y que el panfleto no intentaba establecer reglas que fueran válidas para todas las épocas sino más bien recetar una medicina amarga para refortalecer un cuerpo desesperadamente enfermo. *El príncipe* fue visto como ejemplo para la Alemania de principios del siglo xix, que se hallaba también dividida en Estados pequeños invadidos por extranjeros y que esperaba una personalidad fuerte que los unificara. Así, al

Nápoles, 1936, y Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, 1946, p. 119 y ss. (*El mito del Estado*, FCE, 1947.)

³ E. Levi-Malvano, *Montesquieu et Machiavelli*, París, 1912, en especial las pp. 46, 51 y ss, 63 y ss; 74 y ss; F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Munich, 1936, especialmente el vol. 1, pp. 130 y ss, 148 y 155 y ss.

menos en Alemania, Maquiavelo se convirtió nuevamente en el autor de, principalmente, un solo libro, *El príncipe*, sólo que ahora era elogiado en lugar de maldecido por los despiadados consejos que ofrecía a un príncipe salvador.⁴ En Italia, que era el otro país que aún esperaba su unificación nacional después de 1800, se produjo el mismo cambio de énfasis y perspectiva; sólo que allí tomó un tiempo considerablemente más largo —hasta que se produjo el triunfo del *Risorgimento* a mediados del siglo XIX— antes de que la inclinación dieciochesca a considerar al autor de los *Discursos* como protagonista de la libertad comenzara a disminuir.⁵

En Inglaterra, Macaulay protestó, desde 1827, contra la concentración de interés en *El príncipe*. Y, sin embargo, su concepto más equilibrado de Maquiavelo se hallaba casi tan lejano del que se tuvo en el siglo XVIII como lo estuvo el estrecho enfoque en lo que respecta a *El príncipe* en la Alemania e Italia contemporáneas; asimismo, Macaulay no encontró ya un significado oculto en el panfleto. Recurriendo al relativismo histórico del nuevo siglo, llegó a la conclusión de que los rasgos "maquiavélicos" de *El príncipe* nacían de las condiciones reinantes en la época de Maquiavelo. Los mismos rasgos, apuntó, se hallan presentes en los *Discursos* con la única diferencia de que en ellos se aplican no sólo a las ambiciones de un gobernante sino también a los complejos intereses de una sociedad. En ninguno de los dos libros, dice Macaulay, las máximas maquiavélicas, pese a sus graves fallas, impiden que el autor revele "su celo tan puro y cálido hacia el bienestar público" como rara vez se encuentra en los escritos políticos. Que cambiaran sus metas —libertad republicana en los *Discursos* e independencia de los extranjeros en *El príncipe*— no debe sorprendernos dada la situación política en la época de Maquiavelo. "El hecho parece haber sido que Maquiavelo, desesperado por alcanzar la libertad para Florencia, se inclinó a apoyar a cualquier gobierno que pudiera mantener su independencia."⁶

La reivindicación de la pasión nacionalista en la parte final de *El príncipe* constituyó la primera gran reinterpretación de Maquiavelo después de la Ilustración, pero el penetrante ensayo de Macaulay se dirige también a otros grandes cambios que iban a tener lugar en la reminiscencia de Maquiavelo durante el siglo XIX y principios del XX. Durante este período el "maquiavelismo" de sus enseñanzas llegó a ser mejor comprendido, desde el punto de vista histórico; sin embargo, pronto iba a ser rastreado en todas sus obras; y su idea de la política y del conflicto que se

⁴ A. Elkan, "Die Entdeckung Machiavellis in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts", *Historische Zeitschrift*, 119, 1919, pp. 427-458; F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, Munich, 1924, pp. 445 y ss, 460 y ss.

⁵ C. Curcio, *Machiavelli nel Risorgimento*, Milán, 1953.

⁶ Macaulay, *Machiavelli*, en el vol. 5 de sus *Works*, Londres, 1879, en especial pp. 48, 75 y ss.

entabla entre ésta y los valores éticos iba a ser examinada sin prejuicios. Mas, al mismo tiempo, el recuerdo de lo que había impresionado mayormente a los lectores del siglo XVIII casi se desvanecía: que los *Discursos* eran, en su espíritu, profundamente diferentes de *El príncipe* y que, como epítome de los ideales y experiencias políticas de las repúblicas ciudades-Estado, representaban un legado valioso por su propio derecho. A medida que avanzaba el siglo XIX, las considerables diferencias de perspectiva política entre *El príncipe* y los *Discursos* fueron negadas cada vez más. Tomando en cuenta el ideal de la nación-Estado que se dio en el siglo XIX, parecía natural que Maquiavelo, aunque educado como —y permaneciendo en sentimiento— un republicano florentino, consideraría la independencia nacional y la unificación de Italia bajo un solo monarca como la necesidad del momento. Igual que las repúblicas italianas de principios del siglo XIX, que aceptaron el triunfo definitivo de la monarquía italiana unificada, como el *nationalliberalen* en Alemania, que se sometió a la solución planteada por Bismarck a la cuestión alemana, se pensaba que Maquiavelo había sostenido que la nostalgia republicana debía ceder ante la *Realpolitik* principesca. Maquiavelo aparece, así, como el padre de un relativismo científico frío, y sobre esto parece basarse su grandeza y su modernidad.

La última definición del supuesto relativismo de Maquiavelo procede de Friedrich Meinecke, quien durante el decenio 1920-1930 reconstruyó el enfoque histórico del método maquiavélico desde el punto de vista de la *Staatsräson*. Según Maquiavelo, aseguró Meinecke, todos los Estados son fundados gracias a la *virtù* de un gran individuo aislado, de donde viene que la *virtù* de los ciudadanos se desarrolla dentro del marco de las instituciones creadas por el legislador original y, después de él, éstas se degeneran lentamente hasta que un nuevo legislador inicia un nuevo ciclo. En consecuencia, Maquiavelo debe haber previsto el principado como una fase recurrente e indispensable de la vida de los Estados y, de este modo, su descripción del ciclo de formas de gobierno que se da en los *Discursos*, así como la de las tareas del *principe nuovo* de su panfleto, se entrelazan nítidamente.

Aunque republicano por ideales y convicciones, [Maquiavelo fue] partidario de la monarquía por la razón y la resignación [y], en consecuencia, el contraste entre la actitud monárquica de *El príncipe* y la inclinación republicana de sus *Discursos* es aparente [*ist nur scheinbar*]. [Meinecke subraya que] sólo en los siglos posteriores se han valorado las diferencias entre las formas de gobierno como una lucha entre verdades básicas, casi como entre *Weltanschauungen*.⁷

⁷ Meinecke, *Idee*, pp. 40 y ss, 54; así como su "Einführung" a *Machiavelli: Der Fürst und kleinere Schriften. Übersetzt von E. Merian-Genast*, *Klassiker der Politik*, vol. 8, Berlín, 1923, pp. 14 y ss, y 31 y ss.

En la continuación y modificación que hace Gerhard Ritter de los puntos de vista de Meinecke, se nos dice, aún más marcadamente, que la confrontación alguna vez en boga "entre los *Discursos* [republicanos] y el 'absolutista' *El príncipe* se debía a una pregunta mal formulada". Ritter sostiene que "el resultado reconocido universalmente de toda la investigación moderna sobre Maquiavelo es que los *Discursos* y *El príncipe* derivan de una idea única y uniforme". Tan poco cambiaron las ideas decisivas de Maquiavelo durante su vida, sostiene Ritter, "que uno no titubearía para esclarecer el significado de los *Discursos* a través de la lectura de *El príncipe* y viceversa".⁸

La sinceridad de la llamada de Maquiavelo, en el epílogo de *El príncipe*, en favor de alguien que libere a Italia de la dominación extranjera ha continuado siendo una cuestión polémica hasta nuestros días, pero la mayoría de quienes han cuestionado la autenticidad de su pasión nacionalista, situada como se encuentra en su guía para los príncipes en la poco grata compañía de las más displicentes, las más "maquiavélicas" de sus enseñanzas, han estado más inclinados a creer en su falta de compromiso personal y en su relativismo, y han procedido, en forma creciente, a amalgamar las enseñanzas de su obra en un sistema estático y armónico. Como se lo interpreta en la más asequible e internacionalmente conocida síntesis de las ideas de Maquiavelo publicada a mediados del siglo xx, el *Machiavel* de A. Renaudet, Maquiavelo, trabajó alternativamente como un *théoricien de la République* y como un *théoricien de la monarchie*, avanzando fácilmente de su obra en los *Discursos* a la de *El príncipe* y de vuelta nuevamente a sus *Discursos*, puesto que la característica esencial de su obra fue la creación de un *méthode strictement positive*, uno que fuera igualmente utilizable en ambas partes de su *science de la politique*.⁹ Por decirlo en una palabra, desde mediados del siglo xix ha sido el consenso de la mayoría de los estudiosos que la elección entre la libertad republicana y el principado, la fiera lucha situada en el centro de la historia flo-

⁸ G. Ritter, *Die Dämonie der Macht*, 6ª edición, Munich, 1948, p. 186; "Machiavelli und der Ursprung der modernen Nationalismus", en Ritter, *Vom sittlichen Problem der Macht*, Berna, 1948, pp. 40 y ss y, especialmente, 44 y 55 y ss. "Las ideas básicas de Maquiavelo —afirma Ritter en la p. 44— difícilmente cambiaron tras haber sido escritas en 1512-1513." Un sumario autorizado, ampliamente consultado, escrito como un mosaico de fragmentos tomados indistintamente de todos los escritos de Maquiavelo, es *La politica di Machiavelli*, Roma, 1926.

⁹ A. Renaudet, *Machiavel*, 1942; edición revisada, París, 1955, pp. 117 y ss, véase también 119 y ss, 218 y ss, y 289 y ss. Un buen número de otros escritores han intentado dar una parte más proporcionada a los *Discursos*; pero, con excepción del grupo suizo al que nos referimos en la nota 21, más adelante, y G. Sasso (véase la nota 25 más adelante), tal práctica sólo ha significado —como para Renaudet— que el "maquiavelismo" de Maquiavelo debe ser estudiado en los *Discursos* como en *El príncipe*. Un sorprendente ejemplo inglés lo constituye Harold J. Laski, "Machiavelli and the Present Time", en *The Danger of Obedience and Other Essays*, Nueva York, 1930, pp. 238-263.

rentina e italiana en vida de Maquiavelo, no constituyó la inspiración fundamental del —la fuerza modeladora del— pensamiento de Maquiavelo y debe seguir siendo de importancia secundaria en su interpretación. De hecho, con unas cuantas excepciones, durante más de un siglo el estudio de la obra de Maquiavelo ha sido más bien dirigido, con criterio estrecho, al de sus puntos de vista sobre la naturaleza de la acción política, sobre la autonomía de la política y sobre sus conflictos con la moral. En fecha ya tan cercana a la nuestra, como los mediados del siglo xx, un importante historiador literario italiano, Luigi Russo, pudo aún establecer, en una de las reseñas más influyentes de las ideas de Maquiavelo, que

Maquiavelo no estaba interesado en la monarquía o la república, en la libertad o en el poder, sino sólo en la técnica de la política; deseaba ser, y lo ha sido siempre, el científico [...] del arte de gobernar [*In scienziato [...] dell'arte di governo*] [...] libertad o autoridad, república o principado, constituyen el sujeto, aunque no en el sentido kantiano, la *forma* del pensamiento de Maquiavelo.¹⁰

Hasta aquí, se hace abrumadora la impresión de que los esfuerzos modernos para superar el partidarismo republicano del siglo xviii mediante un acercamiento sereno y objetivo han, en algunos aspectos, sustituido un punto ciego por otro. Cuando, después de tantos esfuerzos por reconstruir la supuesta relación armoniosa entre las dos obras principales de Maquiavelo sobre política, volvemos a una lectura de los *Discursos*, aún nos encontramos enfrentando los valores sinceros de un ciudadano republicano que dista mucho de ser indiferente al papel histórico y político de la libertad como los lectores del siglo xviii han creído. Aunque es cierto que la anexión de las reglas y máximas de *El príncipe* a la vida de las repúblicas constituye una de las características de los *Discursos*, es a un mundo de valores diferentes al cual las enseñanzas del "maquiavelismo" se están aquí aplicando —un mundo que, con frecuencia, parece haber sido concebido por algún otro autor.

Podría uno señalar muchos ejemplos de esta profunda disparidad y, aunque no es éste el lugar para hacer una comparación sistemática, fácilmente puede hacerse un buen número de observaciones. Por ejemplo, en el libro tercero de los *Discursos*, encontramos en los capítulos xli-xlii una referencia directa al capítulo 19 de *El príncipe*, donde el *principe nuovo*, que debe conocer la naturaleza humana y no esperar que nadie man-

¹⁰ L. Russo, *Machiavelli*, 3ª edición, Bari, 1949, p. 214. En el fondo de todas las interpretaciones italianas de esta clase se encuentra la influyente tesis de Benedetto Croce, propuesta desde el decenio 1920-1930, de que Maquiavelo descubrió "la necesidad y la autonomía de la política, de la política que se encuentra más allá del bien y del mal". Véase A. P. D'Entrèves, "Introducción" a *Machiavelli e il Rinascimento*, citada más adelante en la nota 22.

tenga la buena fe, es enseñado a la vez a ser infiel, a disfrazar su carácter verdadero y a dominar el fingimiento y la simulación. Pero en el libro tercero de los *Discursos*, capítulo XLII, el tema que se trata en el capítulo titulado "No deben cumplirse las promesas arrancadas por la fuerza" es la conducta del cónsul romano Espurio Postumio quien, cuando sus soldados fueron derrotados en las horcas de Caudio, se mostró dispuesto a aceptar cualquier condición con el fin de salvar al ejército romano, pero después convenció al senador de exonerarse del compromiso y enviarlo, en calidad de responsable único del repudio al tratado, encadenado de vuelta al enemigo. El autor de los *Discursos* hace notar que éste es un ejemplo digno de ser recordado por cada ciudadano, porque cuando se encuentra en peligro la comunidad

ninguna consideración sobre lo que es justo o injusto, sobre lo que es humano o cruel o de lo que lleva consigo el elogio o la deturpación, debe permitirse que prevalezca, sino que, haciendo a un lado cualquier otro pensamiento anexo, debe ejecutarse una acción que pueda salvar la *patria* y conservar su libertad.

Nada puede ser más diferente en ambas obras que el motivo que se arguye para romper las promesas.

Y, en lo que toca al contexto "no maquiavélico", el autor de los *Discursos* sostiene atrevidamente la pretensión, en oposición a algunos de sus escritores antiguos favoritos, de que una multitud de ciudadanos, disciplinada por leyes excelentes, tiene mejor juicio que un príncipe.¹¹ Considera que las repúblicas son más confiables y agradecidas que los príncipes y que los mayores adelantos de las naciones han sido logrados en las repúblicas, como ocurrió en Atenas y Roma después de la expulsión de sus reyes. Los príncipes, a la larga, pueden solamente prolongar la vida de las sociedades estancadas.¹² Aun cuando haya avanzado la decadencia, como ha ocurrido en nuestro tiempo, el principado no puede traer consigo la salvación, puesto que, siendo el trono hereditario, no se obtiene la diversidad de talentos necesaria para los diferentes menesteres, no se logra la larga sucesión de hombres notables indispensable para cambiar a un pueblo que ha entrado en su degeneración.¹³ Garret Mattingly sugirió una vez, y no sin razón, que en lugar de cerrar nuestros ojos ante la

¹¹ *Disc.* I-LVIII.

¹² *Disc.* I-XXIX, I-LVIII, I-LIX, II-II. Cf. también III-IX, "Una República goza de más larga vida y de mayor fortuna que un principado. La diversidad de ciudadanos le permite acomodarse a la diversidad de circunstancias. En cambio un príncipe, esto es, un hombre solo, se apega a su proceder".

¹³ *Disc.* I-II, I-XX, II-IX. Hace 150 años un historiador alemán bien conocido reunió una lista parecida de las reacciones republicanas instintivas de Maquiavelo, diferente en detalle de mi lista, mas muy convincente en sus resultados: G. G. Gervinus, *Geschichte der Florentinischen Historiographie bis zum 16. Jahrhundert, mit Erläuterungen über den sittlichen, bürgerlichen und schriftstellerischen Charakter des Machiavelli*, Heidelberg, 1833, p. 133 y ss.

diferencia profunda que existe entre tales convicciones y los consejos a un dirigente déspota en *El príncipe*, resultaría mejor volver a la sospecha que se tuvo en el siglo XVIII de que algunas de las normas que se ofrecen en *El príncipe* no fueron escritas en serio, sino más bien con el fin de escañer la vida de los príncipes.¹⁴

Me parece que diferencias claramente definibles pueden ser encontradas en el mismo plano, el que se hace más esencial para sostener la tesis de que existe una armonía entre *El príncipe* y los *Discursos*. Esta última constituye una obra compleja; sin embargo, puesto que la historia de los primeros tiempos de la República romana le sirve como su ideal básico, de conformidad con Tito Livio, posee una tesis unificadora de gran magnitud que le sirve de norma: la salud moral y el vigor político de una nación libre como las fuentes definitivas del poder. Tal norma es tan básica a la obra que la perspectiva sobre el periodo de la monarquía romana lo mismo que sobre el de César y los emperadores es determinada en todos los momentos decisivos por las necesidades de la libertad republicana. Y, sin embargo, el fin práctico del libro —la resurrección de la sabiduría de los políticos antiguos para su uso en el presente— es definido tan ampliamente en el prefacio que (según el autor) todo mundo, los reyes lo mismo que los dirigentes republicanos, los generales lo mismo que los ciudadanos particulares, deben ser capaces de encontrar en él los ejemplos de los antiguos. La sabiduría obtenida de este modo de la Antigüedad movió a Maquiavelo a ofrecer asesoramiento especial a todo tipo de dirigente político, en ocasiones incluso a aquellos en conflicto evidente con los cimientos republicanos de su obra. En el famoso capítulo "De las conjuras", *Discursos*, libro tercero, vi, por ejemplo, se nos dice cómo deben comportarse los conspiradores con el fin de tener éxito, lo mismo que la conducta a seguir por los príncipes y otros dirigentes para frustrarlos. En varios lugares el autor dice que si el reformador de un Estado, a pesar de todo lo que acaba de leer sobre la necesidad perdurable tanto de las monarquías como de las repúblicas de que exista obediencia leal a las instituciones y las leyes, desea, no obstante, establecer un gobierno autocrático y tiránico debe proceder según los métodos que, tal como son allí descritos, resultan en gran parte idénticos a los descritos en el panfleto sobre el príncipe. Sin embargo, en los *Discursos* éstos constituyen digresiones en ocasiones definidas como tales o usadas en ocasiones para abrir un compás de espera en una discusión continua.¹⁵

¹⁴ G. Mattingly, "Machiavelli's *Prince*: Political Science or Political Satire?", *The American Scholar* 27, 1958, p. 489 y ss.

¹⁵ Por lo común esto no es suficientemente notado, mas puede ilustrarse con los dos ejemplos siguientes, que nos serán útiles posteriormente en nuestras inquisiciones sobre otros aspectos de los *Discursos*.

Las llamamos digresiones porque la fuerza de su argumentación consiste en que el fundador o restaurador de un Estado se convertirá en un salvador político sólo si refuerza las instituciones y las leyes que constituyen la matriz de la salud política de un pueblo, así como de su *ethos*. De este modo, los *Discursos* muestran una preocupación continua por evitar que el mando de un reformador o de un *príncipe nuevo* caiga en el absolutismo y la tiranía. Así, en tanto que los fundadores de los Estados que cuentan con buenas instituciones son dignos de elogio, leemos en el

Disc. I-XVI y I-XVII tratan sobre las dificultades que deben ser superadas dondequiera que un régimen republicano ha remplazado una monarquía antigua; el tema pasa de un capítulo a otro y se inicia haciendo referencia al regicida Bruto, quien condenó a sus propios hijos a la muerte cuando se convirtieron en traidores a la joven república. Dentro de este tratamiento de "los hijos de Bruto" encontramos una digresión (a partir de las palabras "E chi prende a governare una moltitudine o per via di libertà o per via di principato") la cual nos dice que ni una república ni un principado pueden durar a menos que sean destruidos todos sus adversarios políticos desde un principio. O bien este precepto despiadado, muy parecido a aquellos ofrecidos en el capítulo VIII de *El príncipe*, es aplicado de hecho (tras la afirmación inicial de que cada Estado nuevo debe atenderlo, sin que importe que sea un principado o una república) sólo a la política de un príncipe nuevo y no tiene en absoluto nada que ver con el tema con el que se inicia el capítulo I-XVI, el establecimiento de una república. Esto lo nota el mismo autor, quien subraya: "Aunque este razonamiento sea distinto del anterior, porque uno habla del príncipe y otro de la república (*e benché questo discorso sia disforme dal soprascritto, parlando qui d'uno principe e quivi d'una repubblica*), hablaré brevemente de él para dejarlo resuelto". Al finalizar el *intermezzo* "maquiavélico" el tema de "los hijos de Bruto" es retomado (a partir de las palabras: "Sendo pertanto il popolo romano ancora...") y completado.

En lo que respecta al origen de esta digresión, debe recordarse una nota un tanto oscura del capítulo VIII de *El príncipe* que ofrece gran parecido con el capítulo XVI de *Disc. I*. En *El príncipe*, Maquiavelo dice que el ascenso de un ciudadano privado a la dignidad de príncipe puede ser tratado con mayor detalle "dentro de una relación en la que se trate sobre la república" (*dove si trattassi delle republiche*). Lo anterior parece sugerir que Maquiavelo tenía entonces en su escritorio notas o materiales que no encajaban en la estructura de *El príncipe* y que fueron dejados de lado para su posible uso posterior en relación con las repúblicas. Con el tiempo fueron empleados en el capítulo XVI (y quizá también en el XXVI) del libro primero de los *Discursos*, aunque el tratamiento que se da al problema en éstos difiera tan profundamente que la integración al texto no se dé muy bien.

En *Disc. I-XXV-XXVII* —nuestro segundo ejemplo— existe un tratamiento relacionado que se basa en el siguiente razonamiento: quienquiera que desee una república (*in uno vivere politico*) introducir *uno vivere nuovo e libero*, ya sea en forma republicana o monárquica (*o per via di repubblica o di regno*; con respecto a la terminología aquí empleada, véase la nota 16 de este capítulo), necesita conservar un remedo de las antiguas costumbres a fin de que el pueblo suponga que no se ha alterado nada. En el capítulo XXVI tal tratamiento es, por un momento, seguido por otro que toma en cuenta exactamente lo contrario; esto es, que un "príncipe nuevo" que no desea mantenerse dentro de los límites legales de una república o una monarquía "sino que desea asumir el poder absoluto, el cual es también denominado tiranía por los escritores" (*vuole fare una potestà assoluta, la quale dagli autori è chiamata tirannide*), debe actuar en forma totalmente opuesta, esto es, debe cambiar todo lo que hay en el Estado, debe tolerar sólo criaturas nuevas que dependan de él y no debe abstenerse de cometer crueldad alguna sólo por motivos de indecisión o compromiso. Este tratamiento alterno se halla totalmente fuera de sincronización con la muy repetida condena que se hace en los *Discursos* de la *potestà assoluta*; véanse los ejemplos que se ofrecen en las notas 16 y 17 de este capítulo.

libro primero de los *Discursos*, capítulos IX y X, son reprehensibles aquellos de las tiranías: y esto se emplea en la historia de Roma en relación con César, pues éste procuró y allanó el camino hacia el poder absoluto. La única grandeza de Rómulo, por otra parte, descansa en el hecho de que al fundar el Estado romano se reservó para sí solamente el mando del ejército y el derecho de convocar al Senado. En consecuencia, puesto que la Constitución (*ordini*) de Roma bajo la monarquía fue, para todo propósito, un *vivere civile e libero* y en ningún aspecto un *assoluto e tirannico* régimen, no resultó necesario, tras la expulsión de sus monarcas hereditarios, hacer cambio alguno salvo sustituir a los reyes por cónsules cuyo poder duraba un año. Siguiendo el mismo criterio, el autor de los *Discursos* ve en la monarquía francesa el reino hereditario más venturoso de su época puesto que sus reyes (así lo creía) tienen poder absoluto sólo en los asuntos militares y financieros y, de otra guisa, están obligados por voto a cumplir las leyes del Estado. La capacidad considerable de la monarquía francesa para regenerar su fuerza interna se atribuye al derecho que tienen los parlamentos, en especial el Parlamento de París, no sólo de tomar medidas en contra de los príncipes sino incluso de condenar al rey. En los principados, lo mismo que en las repúblicas, es "igualmente esencial estar regido por las leyes, puesto que un príncipe que desconoce otra forma de dominio aparte de su propia voluntad es semejante a un loco..." Maquiavelo previene: "Los príncipes deben saber que empiezan a perder su Estado en el mismo momento en que empiezan a infringir las leyes". De acuerdo con el *Arte della guerra*, libro escrito poco después de terminados los *Discursos*, las monarquías bien constituidas "no otorgan poder absoluto a sus reyes salvo en el mando del ejército".¹⁶

¹⁶ *Disc.* I-XVI, I-LVIII, III-I y III-V; *Arte della guerra* en *Tutte le Opere*, Mazzoni y Casella (compiladores), p. 272. La terminología constitucional de Maquiavelo, a la que por lo general se le presta poca atención, espera aún un estudio integral. H. de Vries, "Essai sur la terminologie constitutionnelle chez Machiavel ('Il principe')", Universidad de Amsterdam, 1957, constituye sólo un inicio y sólo en lo que respecta a *El príncipe*; pero uno debe dar por cierto que, como regla, pues Maquiavelo no es siempre del todo consistente, el *vivere politico* —que significa casi lo mismo que *una repubblica*— constituye lo que denominamos una república, en tanto que el *vivere libero*, el *vivere civile* y la *vita civile* pueden ser encontrados tanto en las monarquías como en las repúblicas. Si se aplican estos términos a un *regno*, se refieren a las leyes e instituciones existentes, las cuales impiden al dirigente arrogarse una *potestà assoluta or tirannide*. Véanse los pasajes de *Disc.* I-XXV citados en la nota anterior lo mismo que en *Disc.* I-XXVI (si un *principe* en una città "non si volga o per via di regno o di repubblica alla vita civile"); I-XVIII ("... E perché il riordinare una città al vivere politico presuppone uno uomo buono"); I-II ("Perché Romolo e tutti gli altri Re fecero molte e buone leggi, conformi ancora al vivere libero; ma perché il fine loro fu fondare un regno e non una repubblica, quando quella città rimase libera vi mancavano molte cose che era necessario ordinare in favore della libertà..."); I-IX (por otra parte, bajo los reyes "gli ordini" de Roma —en forma diferente a la que se deriva de un solo derecho— fue "più conformi a uno vivere civile e libero che ad uno assoluto e tirannico", de modo que "quando Roma luogo d'uno Re perpetuo fossero due Consoli annuali"); I-IV ("...quelle repubbliche

Una manera de tomarle la medida a *El príncipe* es determinar si una preocupación semejante figura en los consejos dados al *principe nuovo*. Algunos estudiosos han sostenido que sí existe; después de todo, en *El príncipe* se habla de Rómulo como de un ejemplo noble, se considera que el establecimiento del *nuovi ordini* constituye una de las tareas principales del nuevo dirigente y se elogia el papel que desempeña el Parlamento dentro de la monarquía francesa.¹⁷ Mas, aunque en *El príncipe* se hace todo esto, en la práctica ¿cuáles son estas *ordini* para las cuales Rómulo —junto con Moisés, Ciro y Teseo— sirve de santo patrono? Se pide al *principe nuovo* que imite “las nuevas leyes y modos que los hombres [que al igual que aquellos héroes legendarios se elevan al poder principesco gracias a su *virtù*] decretan para establecer su Estado y su seguridad”.¹⁸ Más tarde, la naturaleza del *ordini* que ofrece “seguridad” es explicada por medio de ejemplos más mundanos. Hierón, el tirano de Siracusa, desmanteló primero el antiguo ejército de ciudadanos y reclutó soldados nuevos, cambió después las alianzas existentes dentro de la ciudad e hizo que todo mundo dentro del Estado dependiera de él. Otros fundadores que sirven como modelo del nuevo *ordini* son Francesco Sforza, el *condottiere* que acabó con la república en Milán y se nombró a sí mismo duque; César Borgia y una contraparte moderna del gran malhechor Agátocles de Sicilia, el tirano Oliverotto da Fermo, que ascendió al poder asesinando a los ciudadanos principales tras haberlos invitado a un banquete. “Cuando de esta guisa habían muerto todos aquellos que podían causarle mal, Oliverotto da Fermo reforzó su posición decretando *nuovi ordini civili e militari*”, con el resultado de que en el plazo de un año había asegurado su régimen.¹⁹ Uno se maravilla de cómo alguien puede considerar estos *nuovi ordini civili* que servían para afirmar el mando de los tiranos como las contrapartes espirituales de la *ordini* de la naciente comunidad romana por la cual Rómulo es elogiado en los *Discursos*.

La inclusión del capítulo “De principatu civili” en *El príncipe* (capítulo IX) no significa que finalmente hayamos encontrado un paralelismo con el

dove si è mantenido il vivere politico ed incorrotto, non sopportono che alcuno loro cittadino né sia né viva a uso di gentiluomo”).

¹⁷ Esto es lo que sostiene J. H. Whitfield en sus trabajos “On Machiavelli’s use of *Ordini*”, *Italian Studies*, 10, 1955, pp. 33-39, y “Machiavelli e il problema del *Principe*”, *I Problemi della pedagogia*, 4, núm. 1, 1958. La misma identificación se encuentra en el capítulo sobre Maquiavelo de R. von Albertini, *Das Florentinische Staatsbewusstsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat*, Berna, 1955, en el que se dice, en forma confusa, que *El príncipe* brinda la esperanza de que un *riordinatore* establezca un *vivere politico* y *libero* por medio de la “restauración del *ordini antichi*”, en tanto que los *Discursos* proveen de un “*theoretische Fundierung*” a esta política, p. 69 y s.

¹⁸ “... da nuovi ordini e modi che sono forzati introdurre per fondare lo stato loro e la loro securtà”, *El príncipe*, capítulo VI.

¹⁹ *Ibid.*, capítulos VI-VIII.

vivere civile e libero de Rómulo, elogiado en los *Discursos*. En *El príncipe*, el *principatus civilis* se refiere al gobierno de un solo hombre establecido con el consentimiento de los ciudadanos de lo que fue anteriormente una república, y el capítulo no trata de lo nocivo del poder absoluto sino sobre el momento más apropiado para introducirlo. Habrá problemas, leemos, cuando un príncipe que se encuentra en tal situación desea pasar de un *ordine civile* a la *autorità assoluta* y, con el fin de asegurar su dominio, intenta hacerlo en un momento en que la situación política se encuentra todavía en periodo de cambio en lugar de esperar el momento en que el interés personal de cada ciudadano lo convierta en dependiente del régimen nuevo. ¿Y, qué hay sobre las referencias al Parlamento de París? En los *Discursos* se elogia el derecho del Parlamento a someter a juicio incluso al rey. En *El príncipe* se exalta también la existencia de "innumerables buenas ordenanzas" en el reino de Francia, la primera, entre todas ellas, la gran autoridad del Parlamento de París, pero éste gestiona *libertà e securità* no para los súbditos sino para el rey. En cualquier reino o principado los grandes nobles deben ser refrenados, debe buscarse la amistad del pueblo, y ambos deben ser puestos en equilibrio, uno en contra del otro. De este modo, el sabio legislador de Francia estableció el Parlamento para que sirviera como juez y como regulador para "aliviar al rey de la insatisfacción que pudiese nacer entre los nobles al favorecer al pueblo y entre el pueblo por favorecer a los nobles". Es ésta la medida más prudente jamás pensada y nos enseña la lección de que "los príncipes deben delegar en otros la administración de las cosas gravosas reservándose para sí las de gracia".²⁰

Mientras más cercana se hace la comparación entre ambas obras más absurda se hace la idea de que deberían ser las mitades armoniosas de una única y similar filosofía política, utilizable bajo condiciones distintas.²¹ El autor de *El príncipe* no está en favor de que un dirigente se

²⁰ *Disc.*, III-1; *El príncipe*, capítulo xix.

²¹ Un número creciente de estudiosos duda, aparentemente, de esta armonía supuesta. Además de Garrett Mattingly (véase la nota 14 de este capítulo), puede uno referirse a J. H. Hexter, cuya ponencia "Il principe and lo stato", *Studies in the Renaissance*, 4, 1957, en especial las pp. 133 y ss., han atraído la atención a una diferencia no observada del lenguaje y la terminología entre ambas obras: en tanto que la concepción del Estado como "un cuerpo político que trasciende a los individuos que lo componen" es crucial en los *Discursos*, no se emplea en *El príncipe*; términos que se usan con frecuencia en los *Discursos* tales como il *vivere civile* o político, o il *bene commune* no hallan su equivalente en *El príncipe*. Ernst Cassirer en *The Myth of the State*, pp. 145-148, ha mencionado un "sorprendente" contraste en la actitud política de las dos obras, mas el comentario de Cassirer —que en opinión de Maquiavelo la oportunidad de llevar una vida republicana existió sólo en la Antigüedad y no en su época— constituye la antigua y peligrosa sobresimplificación de una situación mucho más compleja. Entre los escritores italianos se ha producido una útil protesta en contra de la tendencia tradicional de armonizar los puntos de vista de los *Discursos* y *El príncipe* (aparte de Chabod y de las personas de su escuela, sobre los que tene-

imponga restricciones en nombre de la libertad; no considera al pueblo como una fuerza activa —que son las preocupaciones principales del autor de los *Discursos* cuando el tema es la jefatura del Estado. De este modo, el rompecabezas que constituye la relación existente entre las dos obras de Maquiavelo se mantiene; y, a menos de que nos encontremos listos para regresar a la sospecha dieciochesca de que *El príncipe* encierra un sentido oculto, muy diferente de lo que parece decir, queda sólo una alternativa: durante el tiempo transcurrido entre la creación de ambas —con puntos de vista profundamente divergentes sobre el mundo político—, algo del pensamiento del autor debe de haber cambiado. Parece, en consecuencia, que el proceso debe ser puesto en sentido inverso: en lugar de intentar armonizar el pensamiento de Maquiavelo, debemos confrontar las notorias diferencias que existen dentro de él e investigar si, después de todo, no pueden ser consecuencia de un cambio de criterio.

II

Una de las escuelas de pensamiento dentro del actual campo de estudios sobre Maquiavelo ha tomado ya el siguiente paso lógico, al menos hasta cierto grado. En Italia, donde los hombres de estudio han estado siempre más inclinados que en otros países a prestar atención a los aspectos biográficos de las relaciones de Maquiavelo con su medio italiano y florentino, Federico Chabod escribió, desde 1926: "En una época, el Maquiavelo de *El príncipe* fue colocado en oposición grotesca al Maquiavelo de los *Discursos*. Hoy [...] los críticos son llevados con frecuencia a reducir al mínimo las diferencias surgidas de su variable perspectiva emocional". No debemos olvidar, insiste Chabod, que "Maquiavelo no fue un teórico abstracto que desarrolló, primero en un sentido y después

mos que decir un poco más adelante), de Carmelo Caristia, véase su muy polémico *Il pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, 2a. edición, Nápoles, 1951, pp. 57 y ss. Protestas parecidas provienen de un grupo de sabios suizos, que añaden significación especial a la diferencia notada al proponer que las convicciones verdaderas y permanentes del ciudadano florentino Maquiavelo deben buscarse en sus *Discursos* republicanos, que constituyen "el trabajo de su vida". En tanto que *El príncipe* fue "escrito para una ocasión especial" (*Gelegenheitsschriften*) y fue "el fruto de unas cuantas semanas de verano"; véase W. Kaegi, *Historische Meditationen*, Zurich, 1942, vol. 1, pp. 107-109 (un mero episodio proyectado mientras se dedicaba a la escritura de los *Discursos*); y L. v. Muralt, *Machiavellis Staatsgedanke*, Basilea 1945, pp. 103 y ss, 162. El mismo razonamiento reaparece esencialmente en A. Renaudet, *Machiavel* (véase la nota 9 de este capítulo) donde leemos (pp. 175 y ss) que, en tanto "les *Discours* [...] expriment la pensée qu'il a véritablement soutenue jusqu'à la mort [...] le *Prince* [...] ne représente que l'occupation de quelques mois, consacrés à l'étude d'une hypothèse illusoire". El contraste sugerido de esta forma no resiste la prueba, como lo veremos pronto: las ideas de *El príncipe* tuvieron un periodo de incubación de muchos años y no fueron precedidas por ninguna de las consideraciones republicanas encontradas en los *Discursos*.

en otro, una idea que había sido ya asimilada desde un principio; era él un político y un hombre de pasiones que gradualmente expuso y definió sus ideas..."²²

El meollo de la tesis de Chabod y el de la extensa escuela italiana que se halla bajo su influencia consiste en la idea de que los *Discursos* constituyen un documento biográfico, como un diario que refleja los cambios sucesivos en los puntos de vista y valoraciones de un escritor. En la primera mitad del primer libro, sostiene Chabod, descubrimos una considerable confianza republicana, la convicción de que un Estado poderoso resulta de la acción colectiva de sus ciudadanos; descubrimos aquí la teoría de que la lucha civil entre patricios y plebeyos tuvo efectos saludables en la antigua Roma, la evidencia de que todas las clases eran libres y mantenían su poder dentro del Estado romano. Sin embargo, cuando leemos más adelante, encontramos algunos capítulos (libro primero, xvi-xviii y xxvi-xxvii) en los cuales la preocupación por el pueblo, "el espíritu animador" de los capítulos anteriores, es sustituida por la preocupación por el éxito personal del príncipe. Leemos ahora (estos pasajes han sido ya anteriormente citados)²³ que si un "príncipe nuevo" no desea establecer un Estado legalmente ordenado sino que en su lugar aspira a la clase de *potestà assoluta* denominada "tiranía", debe cambiar toda institución y autoridad dentro de su nuevo Estado; debe hacer pobres a los ricos y ricos a los pobres y no evadir ningún tipo de crueldad dado que un tirano nuevo puede sólo esperar sobrevivir cuando cada súbdito se ha convertido en criatura suya por medio del patronazgo o del miedo. A ojos de Chabod, los capítulos semejantes a los citados no constituyen digresiones; sugiere en cambio que, en el transcurso de su escritura, la confianza republicana de los capítulos anteriores cedió su lugar al estado de ánimo bajo el cual fue escrito *El príncipe*.

Es posible reconocer la causa de este cambio, pensó Chabod. Tras estudiar la fundación de Roma y el ascenso y decadencia de su energía cívica, Maquiavelo, en los capítulos xvii y xviii del libro primero de los *Discursos*, hace memoria de su época afirmando que en una fase durante la cual la virtud cívica se hallaba totalmente corrompida, resultaría muy difícil, quizá imposible, "sostener o restaurar" una república. Quien quiera reconstruir el Estado en esta fase "debe, por necesidad, acogerse a expedientes extraordinarios, tales como recurrir al uso de la fuerza y hacer

²² Chabod, *Machiavelli e il Rinascimento*. Parte de una obra publicada por entregas en *Nuova Rivista Storica*, 1925. H. Baron cita siempre la edición inglesa, *Machiavelli and the Renaissance*, Londres, 1958, revisada y ampliada por el propio Chabod. El lector en español puede remitirse a *Escritos sobre Maquiavelo*, México, FCE, 1984, que incluye este ensayo y otros. Chabod, *Del "Príncipe" di Niccolò Machiavelli*, *Biblioteca della Nuova Rivista Storica*, núm. 8, Milán, 1926, pp. 8 y ss. 67.

²³ Véase p. 341, nota 15.

un llamado a las armas; antes de obtener logro alguno debe erigirse en príncipe de su Estado". Es gracias a lo anterior, concluye Chabod, "que tenemos *El príncipe*". En otras palabras, al llegar a este punto Maquiavelo debe haber interrumpido su trabajo en los *Discursos* y empezado a escribir *El príncipe* hasta que, finalmente, frustrado y desilusionado, retornó a la escritura de los *Discursos*, finalizándolos de acuerdo con el plan original de la obra.²⁴

Uno puede objetar esta ingeniosa interpretación señalando que, en el capítulo XVIII, Maquiavelo llega finalmente a la conclusión de que, por diversas razones, tal posición principesca será difícil en extremo, quizá incluso imposible, de sostener; pero el libro de uno de los discípulos de la escuela de Chabod, Gennaro Sasso, ha demostrado hábilmente que la teoría puede ser adaptada a tal objeción: aunque el escepticismo del capítulo XVIII no se halla acorde con el punto de vista de *El príncipe* —sostiene Sasso—, sí muestra al escritor en una fase inmediatamente anterior; nos ofrece un atisbo de la duda y la desesperación que llevaron a Maquiavelo a maquinizar los medios despiadados mediante los cuales alguien que no teme recurrir al crimen puede conseguir lo que es virtualmente imposible.²⁵

¿Ofrecen estas especulaciones algo más que una posibilidad apenas concebida? Su amplia aceptación por un gran número de estudiosos italianos²⁶ así como su creciente apoyo en otros países²⁷ se deben, al parecer, a varias causas. Después de todo, se trata del primer reconocimiento claro de la gran diferencia en espíritu que existe entre las dos obras de Maquiavelo y del primer intento de buscar su origen en un cambio de sus experiencias y evaluaciones. Este sistema está destinado a atraer a aquellos que temían estuviéramos perdiendo contacto con un político cuyos valores y pasiones cambiaron y que no pudo cerrar los ojos ante las disonancias estridentes que colocaban ambos tratados aparte.

Aún más, este razonamiento parece ser confirmado por el propio texto. Al principio del capítulo II de *El príncipe*, el autor hace notar que desea omitir de su libro la polémica sobre las repúblicas "porque en otra oca-

²⁴ "La República cedió su lugar al principado [...] la visión de las glorias pasadas —visión nublada por el arrepentimiento nostálgico— fue sustituida por el prospecto teórico de la recuperación política de Italia" (Chabod, *Machiavelli e il Rinascimento; Del "Principe"*, pp. 4-9).

²⁵ G. Sasso, *Niccolò Machiavelli: Storia del suo pensiero politico*, Nápoles, 1958, pp. 213 y ss, 357 y ss, en especial 218 y s.

²⁶ Tres ejemplos representativos: V. Branca, "Rileggendo il *Principe* e i *Discorsi*", *La Nuova Italia*, 8, 1937, pp. 107 y s.; G. Prezzolini, *Machiavelli Anticristo*, Roma, 1954, p. 171; R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Roma, 1954, pp. 223 y ss., 254.

²⁷ De acuerdo con el juicio que hace Felix Gilbert en *Renaissance News*, 12, 1959, p. 95 "resultaría muy difícil negar validez al análisis mediante el cual Sasso demuestra la estrecha conexión de los primeros 18 capítulos de los *Discorsi* con *El príncipe*".

sión he tratado *in extenso* sobre ellas" (...*perchè altra volta ne ragionai a lungo*). No conocemos ninguna otra obra de Maquiavelo, salvo los *Discursos*, de la cual pueda decirse que "haya tratado sobre las repúblicas *in extenso*";²⁸ y esta definición resulta particularmente apropiada a la parte introductoria de los *Discursos* donde las diversas clases de repúblicas son separadas de acuerdo con sus orígenes y la libertad romana es rastreada a partir de la época de los reyes romanos. Por otra parte, puesto que la parte final de los *Discursos* (los libros segundo y tercero) incluyen tres o cuatro referencias cruzadas a *El príncipe*,²⁹ la situación, al menos a primera vista, parece muy clara: los libros segundo y tercero son posteriores a la redacción de *El príncipe*, pero el libro primero, o al menos su parte inicial, lo debe haber precedido dado que se le cita en el segundo capítulo de *El príncipe*. Y, puesto que el conocimiento que tiene Chabod de la escena política contemporánea le permite asegurar que *El príncipe* fue escrito entre el otoño de 1513 y principios de 1514, aunque no fuera dedicado a Lorenzo di Piero de Médicis antes de 1515-1516, podemos sentirnos obligados a concluir que Maquiavelo escribió una parte considerable del libro primero de sus *Discursos* hacia el verano de 1513, compuso *El príncipe* durante el otoño y, posiblemente, el invierno siguiente y poco después —o unos cuantos años más tarde— continuó escribiendo los *Discursos*, dedicándoselos más tarde a Cosimo Rucellai, quien murió en 1519.

La mayoría de los partidarios de esta teoría se guían no sólo por estos razonamientos biográficos sino también por una consideración histórica más general. El supuesto desarrollo del pensamiento de Maquiavelo parece coronar la noción, aún ampliamente aceptada, del curso político que siguió la Italia del Renacimiento. Hacia la época de Maquiavelo, va el razonamiento, la república ciudad-Estado surgida de la comuna italiana había pasado de moda en forma definitiva y constituye un testimonio a la perspicacia de Maquiavelo; asimismo, resulta exclusivamente natural

²⁸ En consecuencia, la única forma de rehuir las conclusiones que siguen es recurrir a la hipótesis de que la referencia a "altra volta" se dirige a un trabajo perdido, del que no ha sobrevivido ningún trazo o referencia. Ésta es la tesis que sugirió, aunque con vacilaciones, Felix Gilbert en 1953. "Composition and Structure of Machiavelli's *Discorsi*" (véase la nota 1 de este capítulo), p. 373 y ss. Mas la conjetura, atrevida bajo cualquier circunstancia, puede calificarse para ser tomada en consideración sólo si poseyéramos informes de que antes, o durante 1513, Maquiavelo se encontraba ocupado con los problemas tratados en *Discursos*, xi-xviii. Sin embargo, el asunto es lo opuesto: podemos establecer con certeza que Maquiavelo no se ocupó de estos problemas antes de 1513, véase la p. 362 más adelante. Todavía más, nuestro razonamiento en contra de la posibilidad de que Maquiavelo se refiriera en 1513, en *El príncipe*, a un fragmento no publicado del texto de los *Discursos* (p. 360) negaría implícitamente la presunción de que Maquiavelo aludía al borrador de una obra hipotética inédita y perdida posteriormente.

²⁹ *Discursos*, II-I, II-XX (sin duda se refieren a *El príncipe*, los capítulos XII y XIII, y no al *Arte della guerra*), *Discursos*, III-XIX, III-XLI.

que su camino lo llevara de la admiración humanista por la República romana a la consideración de que, bajo las condiciones de su tiempo, el absolutismo de los príncipes constituía una oportunidad política racional que quizá resultaría en la unificación nacional. Aunque la esperanza de Maquiavelo de que un "príncipe nuevo" restauraría prontamente el poderío nacional resultaba utópica en el nivel de la política práctica, afirma Chabod, la idea de que una "política unitaria fuerte" provendría de un gobierno que tuviera "supremacía absoluta" representa la quinta-esencia de la experiencia política de la Italia del Renacimiento. Fue "buena suerte excepcional" que el panfleto de Maquiavelo, escrito en el momento en que Italia experimentaba su trágico fracaso, "compendiara" las lecciones de la catástrofe política italiana y lo entregara a la edad del absolutismo.³⁰

Vemos aquí no sólo la razón definitiva del largo e indiscutido predominio del enfoque presentado en el ensayo de Chabod de 1926, sino también su punto vulnerable: en el momento en que dudamos de la premisa de que, para ser grande, un pensador político de la Italia del Renacimiento debía cambiar su preferencia por la república ciudad-Estado al absolutismo eficaz de la monarquía moderna, tenemos también razón para dudar de una reconstrucción del desarrollo del pensamiento de Maquiavelo que se encuentre ligada *a priori* a este punto de vista subjetivo del Renacimiento italiano. Mas todavía queda otro motivo de duda. ¿Pudo Maquiavelo tener verdaderamente *in mente* la solución tiránica que ofrece en *El príncipe* cuando consideró, en el capítulo XVIII del libro primero de los *Discursos*, el modo como la salud política de una república podía ser restaurada por un reformador en una época de decadencia? Ciertamente, allí se razona que cuando el espíritu cívico ha sido corrompido, su regeneración exige el uso de la fuerza y de la violencia. Un reformador en potencia, antes de hacer cualquier cosa, debe de este modo convertirse en el *príncipe* de su república. Y, sin embargo, el fin de este capítulo no es, en definitiva, presentar al príncipe usurpador como una medicina, necesaria en ocasiones, de la historia de una república. El autor del capítulo XVIII del libro primero de los *Discursos* se halla firmemente convencido de que cualquiera que se encuentre listo para convertirse en un dirigente autocrático en épocas de crisis no trabajará en favor del bienestar del pueblo.

La reorganización de la vida constitucional de una república [afirma] da por supuesta la presencia de un hombre bueno, y recurrir a la fuerza con el propósito de llegar a ser el príncipe de una república, da por supuesta la presencia de un hombre malo. De esto se desprende que un hombre bueno que esté

³⁰ Chabod, *Machiavelli e il Rinascimento* (véase la nota 22 de este capítulo).

dispuesto a recurrir a métodos sancionables para convertirse en príncipe, aun cuando sus intenciones sean nobles, es muy difícil de encontrar, lo mismo que un hombre perverso dispuesto a gobernar con benevolencia una vez que llegó a ser príncipe.

Por supuesto, ésta no sería jamás una reflexión expuesta en *El príncipe*, donde se enseña al *principe nuovo* a recurrir al "uso de la bestia" que reside en el corazón del hombre siempre que así lo desee.³¹

Todavía más, en el capítulo XVIII del libro primero de los *Discursos* el razonamiento es conducido en dirección totalmente distinta de aquella de sustituir una república por un *principe nuovo*, pese al hecho de que en ambos casos Maquiavelo aboga porque recurra a la fuerza el reformador de las instituciones del Estado. El capítulo XVIII del libro primero de los *Discursos* finaliza, después de todo, con el consejo de que "aquellos llamados a crear o a mantener una república" durante un periodo de corrupción deben reforzar el elemento monárquico-autoritario dentro de la constitución, cambiando la leyes existentes "más hacia la potestad regia que hacia la popular".³² Los ciudadanos que no se encuentren sometidos por el derecho pueden, de esta forma, "ser reprimidos en alguna medida por un poder casi real" (*da una podestà quasi* [!] *regia*); esto es, por un poder menor que el de un soberano, el cual es considerado por Maquiavelo como menos estrictamente limitado que el poder de la autocracia. "Tratar

³¹ "... è necessario venire allo straordinario, come è alla violenza ed all'armi, e diventare innanzi a ogni cosa principe di quella città e poterne disporre a suo modo [cursivas del autor]. E perchè il riordinare una città al vivere politico presuppone uno uomo buono, e il diventare per violenza principe di una republica presuppone uno uomo cattivo, per questo si troverà che radissime volte accagia che uno buono, per vie cattive, ancora che il fine suo fusse buono voglia diventare principe; e che uno reo, divenuto principe, voglia operare bene" (*Discursos*, I-XVIII). En lo que respecta a la sorprendente formulación (en I-XVIII) de que el reformador debe "diventare innanzi a ogni cosa principe" en su *città* con el fin de ser capaz de "poterne disporre a suo modo", resultaría del todo equivocado interpretar esto en el sentido de que debe destruir la república y fundar un *principato*. Sólo significa que debe convertirse en dictador recurriendo a la fuerza, y el problema de Maquiavelo es, precisamente, el de si un dictador que ha recurrido a la fuerza podrá llegar a convertirse en un reformador de la vida constitucional en lugar de un príncipe absolutista. Que ésta es la interpretación correcta resulta claro a partir del uso de la palabra "príncipe" en *Discursos*, I-XXVI, donde se sostiene que cualquiera que llega a ser el "príncipe d'una città o d'uno stato" puede seguir tres vías diferentes: puede mantener "quel principato" en su calidad de "nuovo principe" revirtiendo cada partícula del antiguo orden del Estado, mas también puede volver, ya sea "per via di regno" o "per via di republica", "alla vita civile". En donde el término *principe* se emplea para designar a alguien que pudiera utilizar su poder para establecer el gobierno constitucional en forma de una monarquía determinada por el derecho (*regno*) o incluso "una república". Este uso del término debe ser recordado en cualquier explicación de lo que Maquiavelo en I-XVIII dijo o no quiso decir en su declaración de que era necesario "diventare innanzi a ogni cosa principe di quella città". Por lo que toca a la terminología de *vivere politico* y *vita civile* véase la nota 16 de este capítulo.

³² Tal es el significado del consejo: "sarebbe necessario ridurla [i.e., una república] più verso lo stato regio, che verso lo stato popolare".

de cualquier otra forma que los hombres reasuman sus normas de buena conducta [añade Maquiavelo] sería una tarea crudelísima o imposible."³³

Lo anterior niega claramente un programa de salvación sustentado en la crueldad de un príncipe usurpador en la forma que se recomienda en *El príncipe*. La resignación y el relativismo parecen ser el *quid* de los capítulos XVII y XVIII del libro primero de los *Discursos*. Aunque, teóricamente, un hombre de Estado enérgico puede reconstruir un Estado en decadencia, resulta poco realista esperar demasiado dada la naturaleza humana; la historia nos enseña que cuando los asuntos han llegado a tal situación, la institución de un "poder cuasi real" en la república sobreviviente es el mejor remedio.

Se dan mayores consejos en el libro primero de los *Discursos* que nos ayudan a entender la esencia del trabajo de un reformador. Habiendo señalado en el capítulo XVII (formalmente relacionado con el XVIII)³⁴ que, tras la expulsión de sus reyes, Roma, que entonces no se encontraba corrompida, permaneció siendo libre, en tanto que después del asesinato de Julio César la Roma corrupta no pudo conservar su libertad, Maquiavelo procede a definir lo que entiende por "corrupción" y por "incapacidad de alcanzar una forma libre de vida" tomando como referencia la Italia moderna. La causa de esta incapacidad —sugiere en el capítulo XVII— se localiza en la "desigualdad" que es inherente a la vida feudal. Lo anterior es comprobado al poner como ejemplo algunas poblaciones contemporáneas italianas (*popoli conosciuti ne' nostri tempi*); se refiere a Milán y a Nápoles. Nada, se nos dice, pudo llevar jamás a convertirse en una república viable a países como éstos. No se menciona a Florencia, pero se hace referencia a ella en un capítulo posterior —*Discursos*, libro primero, capítulo LV—³⁵ donde se aclaran las razones de esta omisión: la presencia de *gentiluomini* (gentilhombres) —definidos como señores que

³³ "Da tutte le soprascritte cose nasce la difficoltà o impossibilità, che è nelle città corrotte, a mantenervi una repubblica o a crearvela di nuovo. E quando pure la vi si avesse a creare o a mantenere, sarebbe necessario ridurla più verso lo stato regio che verso lo stato popolare, acciocché quegli uomini i quali dalle leggi per la loro insolenzia non possono essere corretti, fussero da una podestà quasi regia in qualche modo frenati. E a volergli fare per altre vie diventare buoni, sarebbe o crudelissima impresa o al tutto impossibile" (*Discursos*, I-XVIII).

³⁴ El capítulo XVIII empieza: "Io credo che non sia fuora di proposito, né disforme dal soprascritto discorso [esto es, el capítulo XVII] considerare se in una città corrotta si può mantenere lo stato libero, sendovi; o quando e non vi fusse, se vi si può ordinare".

³⁵ La referencia no indica qué capítulo —"come in altro luogo [cursivas del autor] più particolarmente si dirà"— pero dice que más adelante se demostraría que la desigualdad puede ser transformada en igualdad (la condición de la libertad republicana) sólo recurriendo a tales "ardides fuera de lo común que pocos saben cómo emplear o estarían dispuestos a hacerlo". Éste es precisamente el tema de *Discursos*, I-LV, en donde la transformación de un país donde reina la igualdad en uno de desigualdad y viceversa es tan difícil, se dice, que hay "sólo unos cuantos con la capacidad de lograrlo [...] en parte debido a que los hombres se aterrorizan y en parte debido a los escollos que se presentan"; de allí que la disposición de

"viven en la ociosidad y de las rentas que dejan sus propiedades", y que son dueños de castillos y de súbditos— hace imposible cualquier forma de vida política en Lombardía y Nápoles, en toda la Romagna y en el Estado papal. Sin embargo, en Toscana, donde existen pocos señores feudales, Florencia, Siena y Lucca han sido siempre repúblicas, cada población pequeña se esfuerza por ser libre y

un hombre sabio que esté familiarizado con las formas antiguas de gobierno cívico podría fácilmente ser capaz de implantar una forma de vida cívica. [Pero] ha sido el gran infortunio de Toscana que hasta ahora nadie con el conocimiento y la habilidad requerida lo ha intentado.³⁶

Cuando Maquiavelo escribió los capítulos XVII, XVIII y LV del libro primero de los *Discursos*, fijaba su atención, como lo podemos constatar ahora, no en el fundador en potencia de un nuevo *principatus* en la anárquica región del Estado papal (como se prevé en *El príncipe*), sino en un legislador que mantuviera o restaurara alguna forma de vida republicana o civil en Toscana. Y ciertamente, poco después de haber terminado de escribir sus *Discursos*, Maquiavelo demostró que tomó muy en serio su idea sobre la capacidad continuada de Toscana y Florencia de aceptar instituciones republicanas. Cuando en 1519-1520 el papa León X y el cardenal Médicis (más tarde el papa Clemente VII) solicitaron con-

Nápoles, las provincias papales, Romagna y Lombardía hacia la monarquía y la de Toscana y Venecia por la vida republicana deben ser vistas como prácticamente inmutables.

³⁶ "... ma esservi [i.e. en Toscana] tanta equalità che facilmente da uno uomo prudente, e che delle antiche civiltà avesse cognizione, vi s'introdurrebbe uno vivere civile. Ma lo infortunio suo è stato tanto grande che infino a questi tempi non si è abbattuta a alcuno uomo che lo abbia possuto o saputo fare". Puede parecer extraño a primera vista leer que "uno uomo prudente" establecería en Toscana "uno vivere civile" y no "uno vivere politico", como se esperaría de acuerdo con la usanza normal de Maquiavelo (véase la nota 16 de este capítulo). Esto resulta sorprendente en forma particular en vista del hecho de que, en el mismo capítulo, el problema previamente formulado en su estilo normal, esto es, que las "republiche dove si è mantenuto il vivere politico ed incorrotto" no aceptan a los "gentiluomini", en tanto que en aquellas regiones italianas que tienen señores feudales "non è mai surta alcuna republica né alcuno vivere politico: perché tali generazioni di uominini sono al tutto inimici d'ogni civiltà", y que con el fin de contener (*frenare*) a tales señores "vi bisogna ordinare [...] maggior forza, la quale è una mano regia che con la potenza assoluta ed eccessiva ponga freno alla eccessiva ambizione e corruttela de 'potenti'". Aunque las frases "inimici d'ogni civiltà" y "delle antiche civiltà" establecen un lazo de unión entre las terminologías de ambas partes del capítulo, el uso de "uno vivere civile" en lugar de "uno vivere politico" aplicado a las condiciones de Toscana continúa siendo un desatino que quizá no es imposible explicar. Sólo unos cuantos años después, en su *Discorso* de 1519-1520 sobre la constitución florentina, iba a sugerir para Florencia un gobierno semimonárquico bajo el papa León X y el cardenal Giulio de Médicis que incluyera varias formas de participación cívica en los cargos públicos y en los concejos de las ciudades —i.e. un "vivere civile"—, instituido de tal manera que, tras la muerte de León X y Giulio de Médicis, Florencia retornara automáticamente a su forma republicana de vida, a su "vivere politico". Véase la p. 354.

sejo a un número determinado de ciudadanos florentinos con respecto al gobierno de Florencia en los años por venir, Maquiavelo se atrevió a proponer en el *Discorso delle cose fiorentine dopo la morte di Lorenzo*³⁷ el punto de vista expuesto en el libro primero de sus *Discursos*. Sostuvo nuevamente, esta vez en forma de consejo político práctico, que, como la sociedad florentina estaba libre de *gentiluomini*, el único plan factible y prudente era reestructurar la constitución florentina poniéndola bajo el señorío de aquellos dos miembros de la familia Médicis colocados en las altas esferas, de modo que después de su muerte la república florentina fuera capaz de reasumir sus funciones normales. De este modo, el golfo existente entre el filósofo del *uno vivere politico e civile* de los *Discursos* y el abogado y analista del poder ilimitado de *El príncipe* se conserva, tan amplio como siempre —demasiado amplio para el puente tendido de manera tan ingeniosa entre las dos obras de Maquiavelo por Chabod y sus continuadores.³⁸

III

Podemos demostrar de otras formas la improbabilidad de la suposición de que partes del libro primero de los *Discursos* fueran escritas años antes que el resto de la obra. Dos contemporáneos de Maquiavelo, poseedores de amplia información —Filippo de' Nerli y Jacopo Nardi—, nos dicen que los *Discursos* fueron escritos a solicitud de un grupo de ciudadanos cultos que se reunían en los jardines de Oricellari;³⁹ pero Maquiavelo difícilmente pudo ser visitante de ellos antes de 1515 y, ciertamente, no en fecha tan temprana como 1513.⁴⁰ En el prefacio de los *Discursos* agradece personalmente a Zanobi Buondelmonti y Cosimo Rucellai, dos de los miembros principales de aquel grupo: "yo, a quien forzasteis a pergeñar esta

³⁷ Llamado "Discorso sopra il riformare lo Stato di Firenze" hasta que R. Ridolfi, en su *Vita di Niccolò Machiavelli*, pp. 275, 450 y ss, adoptó el título arriba mencionado a partir de un manuscrito anterior. En este libro (p. 450 y ss) hay también razones convincentes con respecto a la fecha de 1519-1520.

³⁸ En lo que respecta al razonamiento de Chabod relacionado con este tema (véase la p. 348 —de que en *Discursos* I-XVI, XVIII y XXVI-XXVII los consejos a un príncipe absolutista sustituyen la preocupación habitual de los *Discursos* por un gobierno edificado sobre la *virtù* y la participación activa del pueblo en el gobierno del Estado—, ha quedado demostrado (véanse las pp. 341 y ss) que las secciones pertinentes de esos capítulos constituyen desviaciones del tema principal y que carecen de una integración perfecta con el contexto. Las frases que Chabod tiene *in mente*, en consecuencia, pueden haber sido escritas y colocadas en el texto en prácticamente cualquier momento; no necesitan haber formado parte del primer borrador de los capítulos en que aparecen.

³⁹ Para mayores detalles dirijo al lector a mi tratamiento de la cronología de los *Discursos* en *Bibliothèque d'Human, et Renaiss.*, 18, citado en la nota 1 de este capítulo. Véanse en especial las pp. 420 y ss.

⁴⁰ Véase la nota 49 de este capítulo.

obra, que de propia voluntad jamás hubiera escrito".⁴¹ Efectivamente, esto no hace concebible que una parte del trabajo escrito para sus amigos de los jardines Oricellari hubiera sido escrita con anterioridad. E incluso si así fuera, Nerli y Nardi parecen no saber nada del asunto y Maquiavelo hubiera tenido que mantener en secreto que parte de su libro había permanecido en su escritorio por varios años. ¿Y por qué no entonces hubiera agradecido a Buondelmonti y Rucellai en su prefacio por haberlo espolcado a continuar y salvar una obra interrumpida en lugar de agradecerles haberlo inducido a "escribirla"?

Más dudas se presentan cuando uno se da cuenta de que en los capítulos de síntesis del principio de los *Discursos* Maquiavelo despliega amplitud y profundidad en su visión histórica así como penetración en su análisis de las fuerzas sociales que, en comparación, hacen que el simple interés por las acciones de gobierno, característico de *El príncipe*, parezca superficial y falto de madurez. Chabod y otros estudiosos de su grupo han encontrado este hecho desconcertante. Al pasar de los *Discursos* a *El príncipe*, Sasso ha hecho notar que se descubre no una ampliación del horizonte de Maquiavelo sino un proceso de "empobrecimiento" que "reduce el poder de la comprensión histórica" hallado en los *Discursos* a "un solo elemento aislado" —una fijación en el poder que depende de la fuerza de las armas y de la diplomacia del dirigente. De hecho, Sasso se siente obligado a referirse a la "menor profundidad de *El príncipe* en comparación con la de los *Discursos*"; *El príncipe* "se mantiene, sin duda, considerablemente por debajo de los análisis trascendentales de los *Discursos*".⁴² Quienes aceptan la secuencia *Discursos-El príncipe* justifican esta anomalía señalando la necesidad que existe en una guía práctica para príncipes de concentrarse en unos cuantos factores maleables y concretos. ¿Mas en qué parte los cambios en la forma de pensar de los grandes escritores políticos e históricos, al pasar de una gran obra a otra, significaron una pérdida de interés y de profundidad?

Enigmas aún mayores nos esperan. En 1953, Felix Gilbert llamó la atención al hecho de que mientras las partes introductorias de los tres libros de los *Discursos* se habían convertido en un tratado bien redondeado sobre política (y en un cuadro bien redondeado de la Roma antigua, podríamos añadir), hay secciones pertenecientes a las partes últimas de los tres libros que parecen meros comentarios, con cada capítulo centrado en la discusión de uno o unos cuantos pasajes tomados de Tito Livio. En esta parte, los capítulos no están ordenados de acuerdo con el problema que tratan, sino de acuerdo con la secuencia del pasaje escogi-

⁴¹ "... che mi avete forzato a scrivere quello ch'io mai per me medesimo non arei scritto".

⁴² Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, pp. 79 y ss, 86, 96 y ss, Sasso, *Niccolò Machiavelli*, pp. 119, 223 y ss, 227 y 303.

do de la narrativa de Tito Livio. Sería difícil imaginar cualquier otra razón para esta disposición poco común que la de que Maquiavelo empezó a escribir sus comentarios siguiendo el orden del texto de Tito Livio y que, posteriormente, dividió los comentarios en tres libros, de acuerdo con su contenido, aumentando los capítulos introductorios de cada libro hasta convertirlos en tratados ya no relacionados estrechamente con la obra de Tito Livio, y que relegó las partes de sus comentarios que no experimentaron cambios o que fueron modificadas ligeramente a la parte final de sus libros, con frecuencia siguiendo su orden original.

No es necesario estar de acuerdo con Gilbert en lo que respecta a los límites precisos entre las secciones cambiadas y los capítulos que guardan su forma inicial de comentario; y es posible no estar de acuerdo con la mayoría de sus conclusiones sobre la historia inicial y la fecha en que terminó sus *Discursos*: todo esto interesará poco en tanto que nos demos cuenta —como evidentemente debemos— de que los esfuerzos de Maquiavelo fueron desarrollándose a partir de un comentario hecho a la carrera hasta alcanzar la cualidad de una obra cuasi sistemática. Fue sin duda a partir de sus comentarios pedestres sobre la historia de Tito Livio que obtuvo el conocimiento de la religión, la constitución, la organización militar y la política sobre asuntos extranjeros de Roma, necesarios para la elaboración de las grandes síntesis que se encuentran en el principio de los tres libros.⁴³

Si en verdad fue ésta la ruta seguida por Maquiavelo, los primeros dieciocho capítulos de los *Discursos* no pueden, en forma alguna, formar parte de la primera parte del trabajo, y aun es menos posible que constituyeran la parte de los *Discursos* escrita en primer lugar. Tales capítulos sólo pudieron haber existido en 1513 si la mayor parte de los *Discursos* hubiera sido terminada en el otoño de ese año, pero es ésta una presunción definitivamente imposible.

Parecería que nos encontramos en el punto en que tenemos que rechazar la tesis de que Maquiavelo hizo un viraje que lo llevó de escribir los

⁴³ Véase la "Composition" de Gilbert (nota 1 de este capítulo), en especial las pp. 147 y ss. Debe hacerse notar que Gilbert no admite la validez de las conclusiones señaladas arriba con respecto a los enteramente importantes ocho primeros capítulos; de este modo despoja a su razonamiento de su gran efecto potencial y, en su lugar, propone lo que llama una teoría "especulativa", esto es, que cuando Maquiavelo convirtió su comentario sobre Tito Livio en los actuales tres libros, empleó en la composición de *Discursos*, II-XVIII un trabajo perdido sobre las repúblicas, escrito antes de la redacción de *El príncipe* y, en consecuencia, varios años antes del principio de su labor en los comentarios sobre Tito Livio (Gilbert, pp. 150, 152). En lo que toca a las falacias inherentes a esta hipótesis inaceptable, véanse la nota 28 y la p. 360 de este capítulo. En consecuencia, a los ojos de Gilbert, *Discursos*, I-I, XVII, lejos de representar el pensamiento de Maquiavelo durante una fase posterior a la redacción de *El príncipe*, muestran un enfoque que —en contraste con el resto de los *Discursos*— "es muy semejante al de *El príncipe*" (p. 149).

Discursos a escribir *El príncipe* y después, nuevamente, a escribir los *Discursos*, si no fuera por el escollo que representa la declaración que se hace en el capítulo II de *El príncipe* de que el autor no escribirá sobre las repúblicas "porque en otra ocasión las he tratado *in extenso*".⁴⁴ Pero, ¿constituye esta cita en realidad la prueba definitiva que se ha pensado que es, la prueba documental de que parte de los *Discursos* ya existían cuando comenzó a ser escrito *El príncipe*? Si contáramos con un manuscrito de *El príncipe* que datara de 1513 o 1514 e incluyera una referencia cruzada a una obra anterior que versara sobre las repúblicas, lo anterior constituiría una prueba concluyente, mas todos los primeros manuscritos existentes de *El príncipe* proceden de un periodo posterior puesto que incluyen la dedicatoria a Lorenzo de Médicis, el Joven,⁴⁵ la cual, por razones obligatorias, debe haber sido escrita en el otoño de 1515 y el otoño de 1516 y, más probablemente, entre marzo y octubre de 1516.⁴⁶ La falta de manuscritos anteriores sugiere que Maquiavelo no permitió que circulara su libro en 1513-1514 y que en 1515-1516 todavía estaba en libertad de adaptar el texto a las condiciones cambiantes. La importante demostración que hace Chabod de que ninguna experiencia o acontecimiento políticos posteriores a 1513 dejaron su huella en el texto de *El príncipe* y que, como reflejo del desarrollo político de Maquiavelo como pensador político, es básicamente un documento perteneciente al año de 1513,⁴⁷ no es igual de concluyente que el hecho de que parte alguna del texto fue cambiada cuando se añadió el prefacio dedicado a Lorenzo de Médicis. Por el contrario, desde un punto de vista exclusivamente textual, *El príncipe*, tal como pasó a la posteridad, es una publicación de alrede-

⁴⁴ "Io lascerò indrieto el ragionare delle republiche, perchè altra volta ne ragionai a lungo. Volterommi solo al principato..."

⁴⁵ A. Gerber, *Niccolò Machiavelli: Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen...*, Gotha, 1912, vol. I, p. 82.

⁴⁶ Antes del 8 de octubre de 1516, cuando Lorenzo fue hecho duque de Urbino porque, como R. Ridolfi, *Vita*, pp. 439 y ss, y otros han señalado, tras este suceso Maquiavelo se hubiera dirigido en su prefacio a Lorenzo como "magnificus" y como duque, no como "eccellenza". En lo que respecta al *terminus a quo*, Ridolfi sostiene que Maquiavelo difícilmente pudo haber puesto tantas esperanzas en Lorenzo antes de su elección como *capitano generale* florentino en mayo de 1515. Por lo que toca a esta fecha consúltese la 5ª edición de la obra de Ridolfi, Florencia, 1972, p. 257: "Fattosi eleggere fino dal maggio 1515 capitano generale dei Fiorentine..." Aunque esto, igualmente, resulta en lo posible convincente, se debería también tomar en cuenta el aún más preciso razonamiento de que la intención original de Maquiavelo había sido dedicar *El príncipe* a Giuliano de Médicis; tal intención no pudo haber permanecido secreta tras su carta a Vettori del 10 de diciembre de 1516. Así, *El príncipe*, con toda probabilidad, fue dedicado a Lorenzo tras la muerte de Giuliano y después de que Lorenzo lo sustituyó como pretendiente de los Médicis al cargo de príncipe en el Estado papal, mas antes de que se transformara en "Magnífico" y en duque, esto es, entre marzo y octubre de 1516.

⁴⁷ Véase la declaración de Chabod en *Machiavelli and the Renaissance*, p. 36 en referencia a las observaciones que hizo en una ponencia en el *Archivum Romanicum*, 1927.

dor de 1516 en la que ninguna entrada o cambio *visibles* posteriores a la fecha de 1513 han sido descubiertos (salvo en el prefacio), pero en la que numerosos cambios invisibles bien pudieron haber sido hechos en 1514, 1515 y 1516. De hecho, nuestro mayor problema de crítica no es si en una publicación de 1516 un pasaje que está acorde con las condiciones reinantes hacia 1516 puede ser atribuido específicamente a ese año, sino que, al intentar reconstruir el pensamiento de Maquiavelo en 1513 a partir de un texto dado a conocer en 1516, no estemos atribuyendo, involuntariamente, algunas opiniones o frases del Maquiavelo de 1516 al de 1513.

La referencia cruzada en *El príncipe* a "en alguna otra ocasión" figura en la página primera del panfleto, pertenece virtualmente a los temas introductorios y sigue a la breve definición inicial (el llamado capítulo I) sobre "cuántas clases de principados hay y la manera de adquirirlos". El contexto no muestra interrupciones —más bien, se hace más lógico—, si se omite la referencia cruzada.⁴⁸ En consecuencia, resulta bastante imaginable que, antes de enviar *El príncipe* por su camino con una dedicatoria añadida, el autor insertara también una referencia en el principio del capítulo II con el fin de establecer un vínculo con el trabajo de índole muy diferente al que estaba dedicado hacia 1516; no existen obstáculos cronológicos para la presunción de que el trabajo en los *Discursos* se hallaba, por ese tiempo, suficientemente avanzado. Tampoco puede excluirse la posibilidad de que un inserto fuera hecho en fecha tan tardía como a finales de 1517 o principios de 1518, puesto que tras haber enviado la copia con la dedicatoria a Lorenzo de Médicis, Maquiavelo pudo fácilmente haber esperado su reacción antes de permitir que se hicieran otras copias. Los *Discursos* estaban terminados, en lo esencial, hacia 1517 o 1518, pero incluso desde la primavera o el verano de 1516 el trabajo debe haber estado lo suficientemente avanzado como para que el conocimiento de éste por sus amigos le permitiera hacer la vaga referencia "en otra ocasión [*altra volta*] he tratado *in extenso*".⁴⁹

⁴⁸ Véase mi minuciosa demostración en *Bibliothèque d'Human. et Renaiss.*, 18, tal como se la cita en la nota 1 de este capítulo, p. 409 y ss.

⁴⁹ Los siguientes tres comentarios ayudarán a esclarecer aún más el punto esencial de que Maquiavelo bien pudo haberse unido al círculo de los Oricellari y haber terminado la mayor parte de su trabajo en los *Discursos* para cuando *El príncipe* fue dedicado a Lorenzo. En primer lugar, la época en que la dedicatoria fue escrita ciertamente puede ser reducida de octubre de 1515-octubre de 1516, a marzo-octubre de 1516, como se apunta en la nota 46 de este capítulo. Segundo, la asistencia de Maquiavelo a las reuniones de los Oricellari a principios de 1516 la sugiere la conversación descrita en el *Arte della guerra*. El debate que allí se detalla supuestamente tuvo lugar en los Jardines Oricellari y en presencia de Maquiavelo ("essendo con alcuni altri nostri amici stato presente", al principio del libro primero) y, aunque el escenario del diálogo renacentista sólo en raras ocasiones puede ser utilizado como testimonio en lo que respecta a los hechos biográficos, el *Arte della*

Ciertamente todas estas observaciones y conjeturas no ofrecen todavía certidumbre; sin embargo, la situación ha cambiado si se toma en cuenta una posibilidad innegable de que la referencia en *El príncipe* a los *Discursos* pudo haber sido escrita entre finales de 1515 y principios de 1518, más bien que en 1513. Aún más, el conocimiento de que la cita preocupante en *El príncipe* carece de apoyo por sí misma dentro de la cronología de las dos obras de Maquiavelo tiene casi el mismo efecto que tendría el

guerra de Maquiavelo parece constituir la excepción. La conversación que, de acuerdo con el prefacio, muestra la excelencia en la polémica de Cosimo Rucellai es identificada con un suceso histórico: la visita del *condottiere* Fabrizio Colonna a Florencia, así como a Cosimo, en la primera mitad de 1516. En el *Arte della guerra* —escrito cuatro años después de la muerte de Cosimo— se asegura que tiene como fin mantener fresco el recuerdo de Cosimo entre aquellos que fueron testigos de tal suceso, así como mostrar a los demás sus grandes cualidades. No significa esto, necesariamente, que gran parte de la conversación, tal como es presentada, haya tenido como interlocutores a Cosimo y a Colonna, pero parece poco probable que Maquiavelo no hubiera escrito lo que redactó a partir de sus observaciones propias al convertir la reunión en los jardines de 1516 en una conmemoración, de no haber asistido a las reuniones junto con "altri nostri amici" durante la visita de Colonna. Lo anterior disminuirá las dudas de Ridolfi (*Vita*, pp. 252, 441) con respecto a la presencia de Maquiavelo en los jardines antes del verano de 1517.

En tercer y último lugar, pese al escepticismo de Sasso y de Whitfield, las siete u ocho alusiones al año de 1517 (o, posiblemente, 1518) en el texto de los *Discursos* se revelan como posibles revisiones a un texto escrito con anterioridad. Para reconocerlo, debemos eliminar de nuestro examen tres que no se refieren en realidad a los acontecimientos de 1517. (En *Discursos*, II-xvii y III-xxvii, dos acontecimientos anteriores, se dice, ocurrieron entre 15 y 24 años antes, lo cual, si es cierto, nos lleva a la fecha de 1517. Mas esto no quiere decir que los pasajes en cuestión fueran escritos en 1517; sería muy natural que cualesquiera referencias hechas en el texto con respecto a sucesos que ocurrieron hace tantos años fueran corregidas, en lo que respecta a su fecha, en una revisión final antes de que se incluyera una dedicatoria y fuera publicado. Una corrección final semejante, se podría pensar, procedería también en *Discursos*, I-I, donde leemos que los soldados mamelucos egipcios pudieran haber servido como un buen ejemplo hasta su reciente destrucción a manos de los turcos en los primeros meses de 1517.) En estos tres casos, ningún análisis textual puede reconstruir con certeza qué cambios hizo el autor durante el año de 1517. Sin embargo, los cinco ejemplos restantes atestiguan inserciones más bien defectuosas y, en consecuencia, fácilmente distinguibles, en un texto coherente y ya finalizado. En dos ocasiones un suplemento igualmente incongruente parece haber sido añadido a una tríada de referencias originales que, sin necesidad del suplemento, están totalmente finalizadas. Particularmente, en I-xxix encontramos una comparación entre tres reyes de Roma, Israel y uno turco, y esta comparación la finaliza una oración: "Ma se il figliuolo suo Salì [Salim I], presente signore, fusse stato simile al padre e non all' avolo, quel regno rovinava". Y sin embargo esta oración introducida por un "pero" (adversativa) es complementada con otra, añadida probablemente tras la reciente impresión que causó la victoria de Salim sobre los mamelucos a principios de 1517: "Ma [...] rovinava; ma e' si vede costui essere per superare la gloria dell'avolo". De modo similar, en II-x encontramos una secuencia a un ejemplo tomado de la historia griega, una de la historia de Roma y una ocurrida "ne' nostri tempi"; pero esta última es seguida por otra que sucedió "hace unos cuantos días" (*pochi giorni sono*), y que claramente es un suceso añadido en forma extraña, ocurrido también "ne' nostri tempi". En las últimas tres frases que se destinan a 1517, las referencias han ocurrido en lugares donde no encajan lógicamente, o donde un razonamiento es interrumpido de pronto y continuado posteriormente. (Esto se produce en II-xvii, II-xxii y II-xxiv. Creo que los resultados de mis minuciosos análisis publicados en *Bibliothèque d'Human. et Renaiss.*, 18, pp. 415-419, son convincentes en este resultado.) Incluso el es-

establecimiento definitivo de la fecha. Dado que esta cita desde hace mucho tiempo ha funcionado como un interruptor eléctrico apartando automáticamente la atención de los estudiosos de la posibilidad de que la redacción de los *Discursos* hubiera empezado después de 1513, el reconocimiento de esta ambigüedad cronológica y, en consecuencia, del carácter neutro de la cita significa que no nos encontramos ya ligados a un antiguo prejuicio y podemos empezar de nuevo; ahora somos libres de decidir si la idea de un viaje zigzagante, desde los primeros 18 capítulos (o incluso una parte mayor) del libro primero de los *Discursos* a *El príncipe* y nuevamente de regreso al resto de los *Discursos*, mantiene alguna plausibilidad una vez que contamos con la alternativa de una sucesión más natural de una obra hacia la otra.

IV

Hemos descubierto que la hipótesis de que la parte inicial de los *Discursos* fue escrita pocos años antes que el resto de la obra es contradicha por mucha información directa e indirecta relativa a su génesis. Las contradicciones se multiplican cuando, teniendo *in mente* la hipótesis de Chabod, examinamos el trabajo literario de Maquiavelo en 1513 y en los años anteriores de su vida. Ciertamente, mientras más avanzamos mayores imposibilidades descubrimos. Todo esto debe ser tomado en cuenta antes de que podamos descartar, de una vez por todas, la posibilidad de que parte de los *Discursos* haya sido escrita en 1513.

En primer lugar, la misma redacción de la referencia a los *Discursos* en *El príncipe* sorprendería si proviniera de 1513. Si los 18 capítulos iniciales de los *Discursos* existían ya durante el verano de ese año, no hubieran consistido, como ya lo he subrayado, más que en un borrador oculto en el estudio del autor. De modo que si insistimos en que 1513 sea su año de origen, debemos estar preparados para creer que cuando Maquiavelo dice a sus lectores en *El príncipe* que ya ha tratado sobre las repúblicas "en alguna ocasión", se refiere a su descontinuado borrador, del que no podemos pensar que pudiera haber sido conocido por sus amigos ni, mucho menos, se hablara en público; ciertamente no lo conocían ni sus amigos más íntimos, como se desprende de su correspondencia con Francesco Vettori.

Y lo anterior porque en diciembre de 1513, una vez terminado el borrador de *El príncipe*, Maquiavelo escribió a Vettori, entonces embajador florentino en Roma, notificándole sobre sus trabajos más recientes, el

céptico más recalcitrante no podría rebatir, si se toma como base la pista de las cinco frases sospechosas referentes a 1517, que, con toda probabilidad, no constituyen sino simples cambios del texto que, en sustancia, Maquiavelo no pudo haber escrito antes de 1517.

propósito que perseguían y su origen. Ambos amigos mantuvieron correspondencia continua durante el mes de agosto, en especial sobre la situación política interna, pero dejaron de escribirse hasta finales de noviembre cuando Vettori le envió un informe detallado de su vida en este intervalo, al que, el 10 de diciembre, Maquiavelo correspondió haciendo un recuento semejante de cómo había empleado su tiempo a partir de septiembre (*dirvi in questa mia lettera... qual sia la vita mia*). Empieza haciendo la ahora famosa descripción de su vida entre leñadores toscos y gente del pueblo, vecinos de su pequeña propiedad cercana a San Casciano —vida que, sin embargo, variaba al anochecer, cuando, vistiendo ropajes decorosos, se retiraba a su estudio donde durante cuatro horas de cada noche olvidaba su vida miserable investigando las enseñanzas y las hazañas de los grandes hombres de la Antigüedad, “quienes gracias a su humanidad” lo recibían con agrado y satisfacían su curiosidad. En esas horas de cerrada relación espiritual con los escritores antiguos, dice, “me abandonaba del todo a los antiguos”, y añade a continuación:

Y como Dante asegura que no puede darse el conocimiento a menos que se retenga lo que uno ha leído, he escrito lo que he aprovechado de estas conversaciones y escrito un pequeño libro, *De principatibus* [...]. Si alguna de las fruslerías que he escrito te ha agradado, la presente no te disgustará.⁵⁰

Aunque este informe detallado se refiere a la génesis de *El príncipe* y a la vida de Maquiavelo de septiembre a noviembre de 1513, seríamos unos críticos ínfimos si no nos diéramos cuenta de la luz que arroja sobre un área más amplia de sus labores. De la carta podemos deducir que el amigo, que más que cualquier otro se hallaba interesado en las ideas y escritos políticos de Maquiavelo, desconocía totalmente los *Discursos* en el momento en que fue escrito *El príncipe*, puesto que si Vettori hubiera estado al tanto de que Maquiavelo trabajaba en una obra sobre las repúblicas a principios del año, Maquiavelo no le hubiera informado en diciembre sobre la elaboración del trabajo *De principatibus* sin mencionar al anterior, puesto que Vettori hubiera esperado que Maquiavelo escribiera esa obra y no *El príncipe*. Aún más, la epístola de Maquiavelo excluye, en consecuencia, la posibilidad de que estuviera haciendo un estudio sobre las repúblicas antes del otoño. El propósito de la carta era informar sobre algo nuevo y maravilloso que había sucedido en su vida du-

⁵⁰ “E perchè Dante diche che non fa scienza senza ritener lo havere inteso, io ho notato quello di che per la loro conversazione ho fatto capitale, e composto uno opusculo *De principatibus* [el título más antiguo, que también puede ser encontrado en manuscritos], dove io mi profondo quanto io posso nelle cogitazioni di questo subietto, disputando che cosa è principato...” Para abundar sobre esta carta en su calidad de fuente histórica, véase también *Bibliothèque d'Human. et Renaiss.* 18, p. 424 y ss.

rante su periodo de silencio. Si la comunión espiritual con los grandes antiguos, que necesariamente debe haber precedido a la escritura de los *Discursos* lo mismo que a la de *El príncipe*, estaba ya en proceso durante la primavera o el verano, y si en septiembre o en octubre las primeras experiencias con los *Discursos* fueron renovadas con la escritura de *El príncipe*, la redacción y el tono de la carta a Vettori hubieran sido, con toda probabilidad, muy distintos. Dificilmente se podría ser más preciso que Maquiavelo cuando escribe, con respecto al otoño, que su pequeño libro *De principatibus* era el —y no uno— resultado de su nueva experiencia. Así, la carta nos conduce todavía más lejos que a un simple e inconcluyente *argumentum ex silentio*;⁵¹ su redacción es lo suficientemente explícita para decirnos que durante el otoño o la parte primera de 1513 ni el autor ni el destinatario de la carta sabían algo sobre la preparación de un libro sobre las repúblicas. No estamos en libertad de hacer a un lado las implicaciones de la carta de Maquiavelo.

Todavía más, si aceptáramos la hipótesis de que la parte primera de los *Discursos* fue escrita en 1513, tendríamos que suponer que Maquiavelo escribió su prefacio republicano en el momento mismo de su vida en que con más ansiedad deseaba una carrera al servicio de los Médicis. Como lo demuestran sus cartas, estaba convencido (con certeza o equivocadamente) de que debía su liberación de la prisión y la tortura —en febrero de ese año— a Giuliano de Médicis. Durante varios meses, después de su salida de la prisión, lo encontramos implorando a sus amigos para que usen su influencia en su favor ante Giuliano y el cardenal Giovanni de Médicis. En marzo festejó la elevación del cardenal a la sede papal con el nombre de León X escribiéndole un poema,⁵² y en abril escribió suspirante a Vettori diciéndole que anhelaba que el papa León X lo empleara en algún cargo en Roma o en el Estado papal, si es que no en Florencia. En junio intentó "ponerse en el lugar del papa" y elaborar un análisis de los intereses políticos de León X en Italia y en Europa.⁵³ Unos cinco meses después decidió ofrecer sus servicios a Giuliano dedicándole *El príncipe*. Estos esfuerzos desasosegados muestran claramente el estado de ánimo de Maquiavelo en el periodo durante el cual los *Discursos* pudieron haber sido concebidos si su escritura se hubiera iniciado en 1513.⁵⁴

⁵¹ Como lo manda G. Sasso en *Giornale Stor. della Lett. Ital.* 134, 1957, p. 509.

⁵² Como lo ha demostrado R. Ridolfi, *Vita*, pp. 210, 431.

⁵³ Epístolas a Vettori del 16 de abril y del 20 de junio de 1513.

⁵⁴ No es posible hacer a un lado el hecho de que el tono dominante de todas las cartas de Maquiavelo escritas de marzo a junio de 1513 es de desesperación personal extrema: "Me he convertido en una persona inútil para mis amigos, mi familia y yo en lo personal". se lamenta una y otra vez. El misterio que deben afrontar aquellos que creen que partes de los *Discursos* fueron escritas durante estos meses ha sido expuesto en forma hábil y hon-

En última instancia, tendríamos que creer que los muy republicanos *Discursos* nacieron no sólo en el momento en que la fe de Maquiavelo en la república florentina se hallaba en su nivel más bajo sino cuando, por lo que sabemos, ninguna de las ideas básicas de los *Discursos* estaba todavía en su mente. Sabemos de sus intereses en el periodo que va de 1498 a 1512 a través de sus cartas y sus escritos históricos.⁵⁵ Resultaría justo reunir todos estos años considerándolos un periodo de ejercicio ininterrumpido en la clase de pensamiento de la cual *El príncipe* iba a ser el ejemplo principal; no encontramos en parte alguna la menor anticipación al interés que se presta en los *Discursos* a las fuerzas que moldearon la vida social y constitucional de la *Respublica romana* y otras repúblicas. De hecho, los estudiosos han descubierto con sorpresa que en los escritos que se refieren a la creación de la milicia florentina en 1506, Maquiavelo no se refiere a la República romana como modelo o contraparte.⁵⁶ Nuevamente, cuando en fecha tan tardía como mediados de 1512 elaboró la versión final de sus *Ritratti* de Alemania y Francia⁵⁷ y descubrió que, al contrario de lo que pasaba en las ciudades alemanas, la nobleza feudal se hallaba excluida en las suizas, no dio ya señales de que considerara la igualdad como el elemento principal de la vida republicana.⁵⁸ Y cuando mencionó al Parlamento de París en su retrato de la monarquía francesa, mostró hallarse interesado únicamente en el creciente poder de la Corona; no reveló el menor interés por las instituciones que garantizaban el imperio del derecho sobre el rey —lo que constituye el punto central en su retrato de la monarquía francesa en los *Discursos*.

Lo anterior no quiere decir que Maquiavelo no estuviera aún familiarizado en ese tiempo al menos con alguna de las fuentes antiguas que

rada en Sasso, *Niccolò Machiavelli*, p. 196: "De hecho resulta bastante singular ['è veramente singolare'] que durante la redacción de [...] su *magnum opus* [...] Maquiavelo pudiera haber sido capaz de dar salida a un descorazonamiento tan infinito en sus cartas a Vettori y, sobre todo, no dar nunca una señal de la existencia de la gran obra con la que estaba comprometido".

⁵⁵ Tres análisis excelentes y totalizadores nos permiten juzgar este punto con gran certeza: Federico Chabod, "Niccolò Machiavelli: il segretario fiorentino", conferencias pronunciadas entre 1952 y 1953 sobre los escritos, ideas y experiencias políticas de Maquiavelo de 1498 a 1512, publicadas en *Scritti su Machiavelli*, Turín, 1964, pp. 241-368; Raffaello Ramat, "Vigilia Machiavellica", en *Studi Letterari: Miscellanea in onore di Emilio Santini*, Palermo, 1956, pp. 197-213, y Genaro Sasso, *Niccolò Machiavelli*, pp. 7-181. Una confirmación adicional puede ser encontrada en J. R. Hale, *Machiavelli and Renaissance Italy*, Londres, 1961, pp. 28-140, que es la primera biografía de Maquiavelo en la que, tras rastrear sus experiencias y escritos durante su juventud, se adopta el punto de vista de que mientras *El príncipe* tuvo su origen en 1513, ninguna parte de los *Discursos* fue escrita sino varios años después.

⁵⁶ Véase Chabod, "Niccolò Machiavelli: il segretario", pp. 334-335.

⁵⁷ Por lo que toca a las fechas, véase Ridolfi, *Vita*, p. 420 y ss, y Sasso, *Giornale Stor. della Lett. Ital.*, 134, p. 510.

⁵⁸ Sasso, *Niccolò Machiavelli*, p. 169 y ss.

iban a desempeñar un papel tan decisivo dentro de la visión histórica incorporada a los *Discursos*. Tito Livio, por lo menos, parece haber sido leído por él con frecuencia. Su padre había recopilado el índice de la primera edición impresa de Tito Livio en Florencia, cuando Nicolás tenía 17 años, y una copia, tomada por el joven en el lugar donde se hacía la encuadernación, siguió su camino hasta la biblioteca familiar. Pero esta preocupación juvenil por Tito Livio no lo preparó para asumir los puntos de vista que convertirían más tarde los *Discursos* esencialmente en un tratado sobre las repúblicas. Dondequiera que la influencia de Tito Livio es perceptible en los escritos de Maquiavelo durante los años en que sirvió como secretario, la narrativa de aquél no es empleada como guía del espíritu y la estructura constitucional de la *Respublica romana*, sino como estímulo al tipo de política que figura en *El príncipe* y en los capítulos "maquiavélicos" relacionados de los *Discursos*. El primer precepto tomado de la historia de Tito Livio se encuentra en una carta escrita en ocasión de la primera embajada desempeñada por Maquiavelo en Francia (1500), cuando Florencia intentó disuadir a su aliado francés de establecer nexos con España. En sus ideas políticas sobre los países situados al norte de Italia, Maquiavelo aconseja que Francia debería "seguir el procedimiento de aquellos que en el pasado se han dedicado a buscar la posesión de provincias en el extranjero". El método romano había consistido "en humillar a quienes tienen poder, consentir a los pueblos sometidos, ayudar a los amigos y ser cauteloso con quienes desean tener la misma autoridad en el mismo lugar".⁵⁹ Una prevención en contra de las medidas tomadas a medias y la indecisión constituye el tema de la ocasión siguiente en que la preocupación de Maquiavelo por Tito Livio se hace presente. Tras la breve defección de la ciudad de Arezzo en 1502, Maquiavelo aconsejó a Florencia, en uno de los mejor conocidos de sus primeros escritos, que debería responder ya fuera con crueldad deliberada o con clemencia tan grande como para que Arezzo fuera ganada nuevamente. Los romanos, sostiene, consideraron siempre el "término medio" como injurioso en el trato con sus súbditos.⁶⁰ Tras la caída de la república florentina en 1512, Maquiavelo recurrió nuevamente a Tito Livio cuando reflexionó que el *gonfaloniero* Piero Soderini, hombre de Estado honrado y bienintencionado como era, murió y arruinó a su Estado, que

⁵⁹ "...che questa Maestà doveva [...] seguire l'ordine di coloro che hanno per lo addietro voluto possedere una provincia esterna, che è diminuire è potenti, vezeggiare li sudditi, mantenere li amici, e guardarsi de' compagni, cioè da coloro che voglono in tale luogo avere eguale autorità". A partir de la carta del 21 de noviembre de 1500 en la *Legazioni* de Maquiavelo al cardenal D'Amboise. Las mismas ideas con respecto a la forma de tratar a una provincia nueva reaparecen posteriormente en *El príncipe*, capítulo III.

⁶⁰ "Puossi per questa deliberazione considerare come i Romani nel giudicare di queste loro terre ribellate pensarono che bisognasse o guadagnare la fede loro con i benefizi o

había conservado durante tantos años, por rehusarse o ser incapaz de recurrir a la perfidia y la crueldad en momentos de crisis. La solución a este dilema típicamente "maquiavélico" fue buscada en la relación de Tito Livio de cómo Aníbal y Escipión, uno mediante la crueldad y la perfidia y el otro por medio de la compasión y la fidelidad, obtuvieron un éxito semejante durante muchos años.⁶¹

Hasta 1513 ninguna perspectiva histórica o política distinta de la "maquiavélica" parece haberse presentado. Quizá no se debería esperar otra cosa en vista de los oficios y experiencias de Maquiavelo desde el día de su ingreso en la Cancillería hasta la caída de la república. Casi sin interrupción, sus misiones diplomáticas lo llevaron no sólo a Francia, Alemania y la sede papal, sino también a las incontables ciudades y dominios señoriales de la zona, casi sin ley, de la Romagna y el Estado pontificio, lo mismo que a lugares situados dentro del dominio territorial del Estado florentino. Ayudó a sofocar las revueltas, a mediar en los conflictos con las vecinas ciudades-Estado de Toscana, a llevar a cabo negociaciones difíciles con traicioneros *condottieri* mercenarios y a establecer una milicia territorial florentina. En el curso de estas obligaciones se dio cuenta del poder superior de las grandes ciudades-Estado y su efecto opresivo sobre la Italia desprotegida, lo mismo que de los esfuerzos de los dirigentes tiránicos de la Italia central —que era una región en continuo cambio y carente de tradiciones— por construir un "principado nuevo" mediante la astucia, la crueldad y el crimen (de Alejandro VI y su *nepote* César Borgia a Julio II y su *nepote* Francesco Maria della Rovere a León X y su *nepote* Giuliano de Médicis). En su lugar de origen se encontraba en contacto estrecho con los problemas de la defensa militar de Florencia y su difícil dominio sobre sus súbditos, poco dispuestos a seguir siéndolo, dentro del territorio toscano. En suma, el secretario florentino había servido a su república con fidelidad total y durante 14 años sin salirse, casi nunca, en acción o en pensamiento, de la corriente infinita del poder político.⁶²

Tal fue la única vida que conoció Maquiavelo antes del invierno de

trattarli in modo che mai più ne potessero dubitare: e per questo giudicarono dannosa ogni altra via di mezzo che si pigliasse." "I Romani pensarono una volta che i popoli ribellati si debbano o beneficare o spegnere e che ogni altra via sia pericolosissima." Tomado del panfleto *Del Modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, 1503.

⁶¹ En la carta (llamada *Gliribiczi scritti in Raugia*) a Piero Soderini de finales de 1512. La misma comparación entre Aníbal y Escipión se hace, posteriormente, en *Discursos*, III-XXI.

⁶² Que Maquiavelo, además de ser "segundo canceller" de la Cancillería, tenía también el rango de "secretario" (el que se ha usado a lo largo de este capítulo) y que era empleado en esta calidad fuera de la Cancillería, por ejemplo, en carácter de miembro de las embajadas que visitaban las potencias extranjeras, ha sido demostrado en N. Rubinstein, "The Beginnings of Niccolò Machiavelli's Career in the Florentine Chancery", *Italian Studies*, 11, 1956, pp. 76, 78, 85.

1512-1513 cuando, de pronto, se vio obligado a vivir en soledad, en el ocio y en la penuria. Sus cartas de 1513 nos permiten conocer la influencia de este cambio en su estado de ánimo. Durante varios meses, incluso hasta en el otoño, descubrió una vida nueva gracias a su estudio de los antiguos; cada uno de sus pensamientos se inclinaba a la tarea de volver a recuperar un lugar en el mundo de la acción y su atención se concentraba en los cambios rápidos que se sucedían en la escena contemporánea. Gradualmente, y aplicando su conocimiento sobre la naturaleza de la lucha por el poder a los sucesos que se desarrollaban ante sus ojos, surgieron los problemas de *El príncipe*. Ya para abril, cuando trató con Vettori sobre la anexión del ducado de Milán por Francia o por España, mencionó "los métodos mediante los cuales los nuevos Estados son conservados"; al proyectar una política inescrupulosa para el rey de España, subrayó que "la buena fe y las obligaciones no son tomadas en consideración en nuestros días".⁶³ Mas incluso en el caso de que las pruebas psicológicas y factuales que pueden ser extraídas de documentos no estuvieran a mano, resultaría fantástico conjeturar que se sentó casi de inmediato, entre marzo y agosto, a escribir un libro basado en ideas y estudios que no estaban relacionados con la antigua dirección de su vida y sus intereses. Éste constituye el supuesto principal que deberíamos hacer, en desafío a todas las reglas de la plausibilidad histórica, si nos aferráramos a la hipótesis de que los *Discursos* tuvieron su origen en 1513; y deberíamos añadir este supuesto contradictorio a las otras numerosas imposibilidades que salen a la superficie al leer la teoría de Chabod: que Maquiavelo asegurara que había dicho ya bastante sobre un tema tratado sólo en un manuscrito inacabado y sin publicar; que su declaración de que no hubiera escrito nunca los *Discursos* de no haber sido inducido a ello por sus amigos de los Jardines Oricellari se refiere a una época en que no frecuentaba los jardines; que hubiera descrito el progreso de su trabajo en *El príncipe*, como lo hace en su carta a Vettori, si hubiera tenido que interrumpir su trabajo en otro gran proyecto con el fin de empezar a escribir su panfleto, y, finalmente, que los capítulos de orientación republicana del libro primero de los *Discursos* fueron pensados durante una

⁶³ "Et uno de' modi con che li stati nuovi si tengono...", "...et della fede et delli obblighi non si tiene hoggi conto". Podemos estar seguros sobre la fecha de esta carta —29 de abril de 1513— gracias al descubrimiento de algunos manuscritos que eran ya conocidos de P. Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, 2ª edición, Milán, 1897, vol. 3, p. 416; y O. Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli*, Roma, 1911, vol. 2, primera parte, p. 86. La última solicita ya el interés en el "modi" de mantener los "stati nuovi", lo que se ofrece en la carta como testimonio "de que la esencia del panfleto sobre *El príncipe* se venía ya desarrollando en la mente de Maquiavelo desde ese tiempo". Sasso, en *Niccolò Machiavelli*, pp. 208-210 demuestra en forma por demás interesante que las ideas básicas que pueden encontrarse en *El príncipe* aparecen en otros escritos de Maquiavelo desde 1513, mas no deriva las consecuencias obvias de esta observación.

época en que hacía esfuerzos diarios para reconciliarse con el derrumbe de la república florentina y ganarse un lugar al servicio de los nuevos dirigentes. Me parece que ningún lector crítico puede aceptar ninguna de estas presunciones improbables.

Todavía más, nuestro nuevo examen de la estructura y la génesis de los *Discursos* ha tenido el resultado negativo de cuestionar la *raison de être* de la tesis de que Maquiavelo pasó de los *Discursos* a escribir *El príncipe*. Como hemos visto, no hay ningún puente entre el modelo del *principe nuovo*, tal como es descrito en *El príncipe*, y el propósito de los capítulos XVII y XVIII del libro primero de los *Discursos*. Este último (como el memorándum de Maquiavelo de 1519-1520 sobre la Constitución florentina) se orienta no a partir de la fundación de un Estado principesco nuevo en los territorios de la Iglesia, sino de su convicción de que Toscana, país donde había muy pocos señores feudales, se hallaba preparada, en el largo plazo, sólo para seguir una forma republicana de vida. Nuevamente nos hemos visto obligados a llegar a la conclusión de que los capítulos introductorios de los *Discursos* no pudieron haber sido escritos en el mismo año que *El príncipe*, puesto que son el resultado de una fase posterior de trabajo de Maquiavelo en los *Discursos*. De este modo todas las señas, sin excepción, apuntan en una dirección única: ninguna parte de los *Discursos* fue escrita en 1513. En lo que puedo ver, constituye ésta una conclusión ineludible, y la poco feliz idea del siglo XIX y principios del XX de que *El príncipe* y los *Discursos* constituyen gemelos siameses inseparables puede finalmente ser descartada en favor de la idea de una sucesión natural y un desarrollo del pensamiento del autor de una obra a la otra.

En lugar de considerar los *Discursos* como una mezcolanza de dos épocas de la vida de Maquiavelo, haríamos mejor en reconsiderar lo que había parecido manifiesto a las generaciones anteriores: que ambas obras difieren en sus actitudes básicas y que los *Discursos*, aunque sirvan a fines diversos, contienen un mensaje republicano que es irreconciliable con *El príncipe*. Esto no sugiere, por supuesto, un retorno a los juicios de los autores del siglo XVIII. La comprensión evolucionista a que hemos llegado por necesidad se mantendrá próxima al enfoque genético propuesto por los sabios italianos a partir de Chabod. E incluso ahora que contamos con pruebas considerables de que *El príncipe* y los *Discursos* fueron escritos durante fases diferentes del desarrollo del pensamiento de Maquiavelo, el periodo en el cual nuestro conocimiento del carácter individual de los *Discursos* estaba empañado puede, finalmente, llegar a su término.

V

Lo que esta perspectiva nueva pueda con el tiempo llegar a ser quizá todavía no está del todo claro en la totalidad de sus detalles, pero una visión e interpretación frescas se nos promete por lo menos a través de tres vías de acercamiento.

En primer lugar, es posible ahora hacer la reconstrucción de una norma más inteligible del crecimiento de Maquiavelo como pensador político. Su trabajo sobre *El príncipe*, como empezamos a ver, no obligó al autor a dejar los senderos que antes había recorrido; tampoco constituyó la preparación en su mente del panfleto sólo el trabajo de unas cuantas semanas de verano o la contracción de horizontes históricos y filosóficos inicialmente más amplios.⁶⁴ Lo que Maquiavelo intentó ofrecer a un príncipe de los Médicis a finales de 1513 fue una síntesis de sus experiencias y reflexiones a lo largo de los 14 años durante los cuales su mundo fue testigo de la lucha por el poder en Italia y la lucha por la sobrevivencia del dominio florentino sobre el norte de Toscana. Lo que aprendió sobre la técnica diplomática y la eficacia administrativa mientras servía a la república podía ayudar en el establecimiento del mando de un príncipe nuevo. Hizo uso de su experiencia porque, tras el fracaso de su antigua carrera, su deseo ardiente de obtener un cargo en el mundo de la política y sus heridos sentimientos italianistas lo llevaron a esperar que un dirigente poderoso podría fundar un Estado nuevo.

Aunque los puntos de vista y los consejos puestos en forma de panfleto en *El príncipe* eran el fruto de muchos años de experiencia, representan sólo la primera fase del desarrollo de Maquiavelo como escritor. Difícilmente se podría imaginar una disparidad mayor que la que se dio entre su vida dedicada a la política activa anterior a 1513 y la que llevó hacia 1515 y 1520, cuando dedicó sus ocios a escribir en calidad de miembro del cultivado círculo de ciudadanos que se reunían en los Jardines Oricellari. Allí estableció contactos más cercanos con las tradiciones del humanismo cívico de los que había sido capaz de hacer durante los ocupados años en que se absorbió en los asuntos diplomáticos y militares.⁶⁵ Tradiciones que incluían una perspectiva histórica que, por varias generaciones, se había centrado en una admiración por la Antigüedad, a la que consideraban la era de las ciudades-Estado e instituciones basadas en la

⁶⁴ Véanse las presunciones citadas en la nota 21 y en las pp. 346 y ss, 354.

⁶⁵ Sobre la reaparición en el círculo Oricellari de algunas de las preocupaciones principales de los humanistas cívicos (aunque después de un siglo las respuestas a las antiguas cuestiones no fueron, por supuesto, siempre iguales), véase D. Cantimori, "Rhetoric and Politics in Italian Humanism", *Journal of the Warburg Institute* 1, 1937-1938, en especial las pp. 94 y ss, y R. von Albertini, *Das Florentinische Staatsbewusstsein, passim*, en especial las pp. 76 y ss.

vida de una sociedad libre. Aunque Maquiavelo había estudiado con anterioridad a Tito Livio y otros autores latinos y griegos (estos últimos en traducciones), resulta claro que en su cambiado clima intelectual, el mundo antiguo le revelara otra dimensión.⁶⁶ Esto no tiene el propósito de sugerir que los *Discursos* puedan o deban ser elogiados sólo con base en la fuerza de su relación con un humanismo orientado republicanamente. No pocos de sus capítulos, como hemos visto, tienen como intención emplear los métodos e ideas del "maquiavelismo" tanto en los principados como en las repúblicas. Y, sin embargo, los *Discursos* se desarrollaron como lo hicieron debido sólo a que los comentarios sobre la dirigencia de las repúblicas, pensados ya en la época en que se escribió *El príncipe*,⁶⁷ quedaron unidos con el tiempo a una filosofía político-histórica basada firmemente en una visión nueva de la vida de las naciones, en un reaseguramiento de las razones que se encuentran en la base del ascenso y la decadencia de su libertad y su vigor —el legado del humanismo florentino del siglo xv. Se mantuvo, no obstante, un problema básico para Maquiavelo, el de que al ganar o defender el poder político, su fuente no se encontraba ya exclusivamente en la habilidad diplomática sino también —y esencialmente— en la creación de una estructura social y constitucional que permitiera a las energías cívicas y al espíritu de devoción y sacrificio políticos desarrollarse en toda clase de gente. Un republicanismo revivido y reforzado ayudó a Maquiavelo a alcanzar una respuesta más profunda a la pregunta que tan apasionadamente había venido haciéndose desde sus primeros años.

No es que Maquiavelo llegara a convertirse en un firme republicano

⁶⁶ Si la consideración de J. H. Hexter en su estudio "Seyssel, Maquiavelo y Polibio VI", pp. 75-96, es correcta, podemos incluso suponer que una de las principales inspiraciones de la parte introductoria de los *Discursos* —los fragmentos del libro sexto de Polibio— no estuvo a mano, en su versión en latín, de Maquiavelo hasta que estableció relaciones con el círculo de los Jardines Oricellari. En ese caso, su incapacidad para leer a Polibio VI antes de 1515 a causa de que desconocía el griego nos daría un nuevo argumento de gran peso en contra de que los *Discursos* I-I-XVIII fueran escritos antes de 1515. No obstante, Sasso, *Giornale Stor. della Letteratura Ital.*, 135, p. 242 y ss., y Whitfield, *Italian Studies*, 13, pp. 31 y ss., han sugerido que hubo otras oportunidades de que Maquiavelo hubiera obtenido una versión en latín de la obra de Polibio VI distinta de la de Janus Lascari (lo cual ha sido señalado por Hexter) desde 1513 o aun antes, aunque no sabemos si Maquiavelo aprovechó esta oportunidad. En consecuencia, será mejor no hacer uso del descubrimiento de un probable canal que ofreciera a Maquiavelo el conocimiento de la obra de Polibio VI como prueba de la tardía redacción de los capítulos I-XVIII del libro I de los *Discursos* (como ya lo hice en 1956 en *Bibliothèque d'Human. et Renais.*, 18, p. 408). Por otra parte, dado que el presente ensayo determina, por otros conductos, que la sección de los *Discursos* dependiente del conocimiento del libro de Polibio VI no fue escrita antes de 1516, la probabilidad de que Polibio VI no hubiera sido conocido por Maquiavelo hasta 1515 se ve ahora ensanchada.

⁶⁷ Esto parece derivarse de la frase: "dove si trattassi delle repubbliche" que se encuentra al principio del capítulo VIII de *El príncipe*, que ya ha sido abordado anteriormente, véase la nota 15 de este capítulo.

en lo que respecta a los problemas prácticos del futuro de Florencia y el propio. Continuó titubeando entre su certeza de que era necesaria una república edificada sobre condiciones toscanas de igualdad cívica y su esperanza persistente de que algún nuevo *principatus* en las provincias del Estado papal llegaran, a crear un núcleo de poder lo suficientemente fuerte como para hacer posible el establecimiento de la paz en Italia central y, quizá, una resistencia victoriosa frente a los invasores extranjeros de la península. Cuando, tras la muerte de Giuliano de Médicis, Lorenzo de Médicis pareció estar a punto de fundar, en el territorio propenso a la tiranía del Estado papal, el principado al que aspiraron en vano los *nepoti* de Alejandro VI y Julio II, Maquiavelo, que se encontraba en plena redacción de sus *Discursos*, sacó de su escritorio su vieja guía para los príncipes y se la dedicó a Lorenzo. Cuando, pocos años después, la muerte puso fin también a esta esperanza, dedicó los *Discursos* a Buon-delmonti y Rucellai, dos ciudadanos florentinos pertenecientes al círculo de los Jardines Oricellari; es por eso que dice: "porque se me antoja haberme salido del uso común de los escritores, que siempre dedican sus obras a un príncipe y, cegados por la ambición y la codicia, le imputan las más altas virtudes, siendo así que debieran censurar en él los errores más vituperables". Entre 1519-1520 se atrevió a recomendar el consejo de carácter práctico ofrecido en sus *Discursos* a León X: que una forma republicana de vida sólo podría perdurar en Florencia bajo las condiciones toscanas de igualdad civil. Pero pronto su mente inquieta empezó a indagar otro acercamiento al pasado y al presente y, durante el decenio 1520-1530, en su *Istorie fiorentine*, apareció un tercer Maquiavelo, el primer escritor florentino que observó el desarrollo de Florencia a la luz melancólica bajo la cual aparecería a medida que avanzaba el siglo XVI, y el primero en juzgar que la energía generada por la libertad se había consumido gradualmente en el curso de la historia florentina hasta que, finalmente, se extinguieron todas las pasiones partidarias y se instaló un orden estable bajo el imperio de los Médicis.

En consecuencia, desde el punto de vista del republicanismo florentino, Maquiavelo, ciertamente, no fue un ciudadano bueno y fiel, a pesar de su gran amor e inspirada enseñanza de la libertad cívica —como lo juzga Giovanni Battista Busini. La historia de su vida será presentada siempre como un tejido delicado de motivaciones, muchas veces conflictivas, y no sólo como una sucesión ordenada de fases distintas. Y, a pesar de todas sus fluctuaciones, la historia del desarrollo del pensamiento de Maquiavelo y de las fuerzas que lo modelaron se observa de forma profundamente distinta cuando tomamos en cuenta las experiencias nuevas que ingresaron en su vida en el camino que va de *El príncipe* a los *Discursos* —en el momento en que reconocemos que su horizonte fue

expandiéndose con los años, como el de todos los grandes pensadores-creadores.

Aún más, y en este lugar se presenta una vía nueva de acercamiento puesto que ahora sabemos que, desde otro punto de vista, tal expansión constituyó un cambio del pragmatismo realista al humanismo cívico, el problema del "realismo" y el "humanismo" de Maquiavelo, tratado bajo presunciones equivocadas en años recientes,⁶⁸ puede ser observado bajo una nueva perspectiva. Si aceptamos que los tres libros de los *Discursos* fueron escritos después de *El príncipe*, el realismo político del panfleto, más que constituir el segundo paso del desarrollo de Maquiavelo, y mucho menos su clímax, representó de hecho una fase anterior; y lo que siguió no fue en forma alguna un simple regreso a la creencia de los partidarios de los clásicos en la imitación de la Antigüedad, sino que equivalió a un "realismo" histórico, cuya expresión más madura la encontramos en los capítulos de síntesis que sirven como introducción a cada uno de los tres libros de los *Discursos*.

Tales introducciones, que continúan la línea de pensamiento histórico iniciada por Leonardo Bruni y Flavio Biondo un siglo antes,⁶⁹ hacen hincapié en el hecho de que el mundo antiguo estaba saturado de Estados independientes, la mayoría de ellos formado por ciudades-Estado amantes de la paz, hasta que su vitalidad inicial fue extinguida en su mayor parte, sobre todo debido a las conquistas de los romanos. En las introducciones, el Imperio romano no es considerado ya como una fundación divina destinada a permanecer hasta el Día del Juicio, sino como un fenómeno histórico, con crecimiento y decadencia naturales, seguido por la aparición de nuevas ciudades y Estados. Y, como la lucha y el cambio entre los Estados no termina jamás, las introducciones nos enseñan que no existe norma alguna en la vida social y constitucional, sin importar lo perfectas que puedan ser, que pueda mantenerse sin sufrir cambios y adaptaciones. La *virtù* política entre la gente sana debe ser renovada continuamente en todos los grupos y clases sociales. Incluso la

⁶⁸ De acuerdo con lo que escribe Chabod en *Machiavelli and the Renaissance*, p. 37 y ss, "el mundo antiguo fue forzado gradualmente [i. e. en el intervalo que va del supuesto desarrollo de Maquiavelo del libro primero de los *Discursos* a *El príncipe*] a retirarse ante el mundo moderno"; los ejemplos clásicos son sustituidos por hombres y sucesos tomados de la historia contemporánea", y "la receptividad e imaginación de Maquiavelo, que fueron moldeadas y desarrolladas por la civilización de los antiguos, fueron empleadas nuevamente para calificar la vida contemporánea...". De acuerdo con F. Gilbert, *Journal of the History of Ideas* 14, pp. 148 y ss, 153 y ss, 156, y con G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, pp. 374 y ss, 401 y ss, 410 y ss, *El príncipe* y la parte inicial de los *Discursos* eran de carácter "realista", mas el supuesto y consecuente regreso de Maquiavelo a los dos libros siguientes de los *Discursos* muestra, hasta cierto grado, una tendencia recesiva, un regreso a "un género literario tradicional", así como a un sesgo clasicista y a la imitación de la Antigüedad.

⁶⁹ Más datos sobre Flavio Biondo en Denys Hay, "Flavio Biondo and the Middle Ages", *Proceedings of the British Academy*, 45, Londres, 1959, pp. 97-128.

grandeza política y militar de Roma no fue el producto de una constitución ideal y perfecta, sino que descansó en un orden que permitía la regeneración constante de la energía cívica por medio de la discrepancia libre y aun por medio de la guerra civil entre las clases y estados romanos.⁷⁰

Evidentemente, esta idea de lo que era Roma y el mundo antiguo no es "clásica" si consideramos esta palabra como opuesta a "realista". Más bien nos ofrece una estructura dentro de la cual la soberanía de cada Estado, dada ya por sentada en *El príncipe*, puede ser considerada como una cualidad innata por el cuerpo político que nuevamente se esfuerza por alcanzar la independencia tras de que se impone cualquier servidumbre con respecto a un imperio o un dominio extranjeros. En otras palabras, gracias a un contacto más intenso con la Antigüedad, vista a través de los ojos de los humanistas cívicos, algunas de las premisas presupuestas en *El príncipe* se transformaron en un acercamiento moderno, aún más marcado, al mundo político e histórico.⁷¹

La tercera y última, aunque no menos importante, consecuencia de nuestra comprensión nueva del crecimiento del pensamiento de Maquiavelo se refiere al equilibrio que se dio en la Italia del Renacimiento entre el principado y la república ciudad-Estado. A principios del siglo XX, como hemos hecho notar, la considerable fuerza de persuasión de la tesis de que algunas de las ideas básicas de los *Discursos* fueron continuadas y superadas por las de *El príncipe* tenía mucho que ver con la opinión, entonces prevaleciente, de que la tendencia inherente de la Italia del Renacimiento se apartaba de la comuna y de la república inclinándose hacia el principado; más tarde se formuló la teoría de que, para la época de Maquiavelo, la perspicacia de un pensador político se mostraría en su habilidad de entender el principado como un elemento progresista y a la re-

⁷⁰ *Discursos*, I-I, XVI; II, introducción y I-IV y II-I.

⁷¹ Las relaciones de Maquiavelo con el humanismo fueron, por supuesto, no del todo positivas. Su punto de vista pesimista sobre el hombre y su subordinación explícita de los fines de la cultura a los del poder y la eficacia militar lo convierten, en algunos aspectos, en una de las primeras y mayores antipodas a la actitud humanista en Italia, como, en forma por demás convincente, ha sido indicado por August Buck, "Die Krise des humanistischen Menschenbildes bei Machiavelli", *Archiv für das Studium der Neueren Sprachen* 189, 1953, pp. 304-317, reimpresa en *Die humanistische Tradition in der Romania*, Bad Homburg v.d.H., 1968. Mas esto no nos impide reconocer que otras determinadas tendencias humanistas resultan básicas al pensamiento de Maquiavelo y que él es uno de sus representantes de mayor importancia. Lo anterior no es sólo cierto en lo que toca a su creencia clasicista en que la historia de la Italia contemporánea podría ser regenerada por medio de un "renacimiento" de la sabiduría política y la organización militar de la Roma antigua, sino dado que se emplea lo anterior sólo en su relación con la perspectiva histórica —e incluso la política— del humanismo cívico florentino en la Florencia anterior a los Médicis, y en particular con la de Leonardo Bruni. Véase *Crisis*, 2ª edición, pp. 70, 428 y ss, 431, 481, y Sasso, *Niccolò Machiavelli*, pp. 285 y ss, 316 y ss, 333 y ss.

pública ciudad-Estado como algo perteneciente al pasado. Sin embargo, en los últimos decenios esta noción estrecha ha venido siendo remplazada por la conciencia de que la transición de la república al principado fue menos ubicua y uniforme. La civilización del Quattrocento dependía de la confrontación y la interacción de ambos elementos, y puede uno preguntarse cuál fue intelectualmente el más creador de ambos.⁷² Cuestiones semejantes han sido planteadas con respecto a la Florencia de la generación de Maquiavelo. Gracias al redescubrimiento y a la reinterpretación de un gran número de testimonios vitales sobre las ideas políticas florentinas durante los primeros decenios del siglo xvi,⁷³ nos hemos hecho más conscientes de que aunque algunos miembros de la aristocracia florentina de ese tiempo se decidieron en favor del principado de los Médicis, en el seno de otras clases sociales los ideales republicanos ganaron nuevo vigor que fue extraído, en parte, del humanismo del siglo xv y, en parte, del pensamiento constitucional de la época de Savonarola. Esta corriente considerable iba, posteriormente, a desempeñar su papel en la última república florentina de 1527-1530.

Hoy, ciertamente, empezamos a darnos cuenta de que antes de que se produjera el triunfo final del absolutismo, fuerzas vigorosas trabajaban por toda la Italia de finales del Renacimiento con el fin de desarrollar —e incluso de llevar a cabo en la práctica— algunas de las ideas libertarias de las que dependió considerablemente la vida en la Italia del Renacimiento hasta finales del siglo xv, no sólo en Florencia —aunque fue y permaneció siendo el punto focal— sino también en otras partes de la península itálica, en tanto que más pruebas de tales reacciones al absolutismo de los príncipes han venido saliendo a la luz. Éstas forman parte indispensable del cuadro, y de la herencia, del Quattrocento *italiano*.⁷⁴

⁷² Para más datos sobre el nuevo punto de vista sobre el equilibrio político del Quattrocento —que fue inaugurado en Italia de manera especial por Nino Valéry—, véase el apéndice, "Interpretations of the Political Background of the Early Renaissance" con el vol. 2 de *Crisis*, pp. 379-390 y mi conferencia "Die politische Entwicklung der italienischen Renaissance", *Historische Zeitschrift* 174, 1952, pp. 48-54. Una perspectiva más reciente del equilibrio cultural puede ser encontrada en W. J. Bouwsma, *The Interpretation of Renaissance Humanism*, Nueva York, 1959, pp. 14 y ss.

⁷³ Hecha especialmente por Felix Gilbert mediante la reconstrucción de las ideas políticas tratadas en las reuniones de los Jardines Oricellari, "Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari", *Journal of the Warburg Institute*, 12, 1949, pp. 101-131, así como por los autores citados en la nota 65 de este capítulo. Gran parte del cuadro anterior ha sido sustituido por la síntesis fundamental que se hace en la obra de Rudolf von Albertini, *Das florentinische Staatsbewusstsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat*, que investiga el pensamiento político e histórico de los diversos grupos y partidos florentinos desde ca. 1500 a 1550. Véase mi nota sobre el trabajo de Von Albertini en *American Historical Review*, 62, 1957, pp. 909-911.

⁷⁴ Por citar sólo lo más evidente de un campo por el que quienes investigan a Maquiavelo quedan interesados de inmediato; uno no podría apreciar en su totalidad el desarrollo del pensamiento de Maquiavelo en su doble respuesta dirigida al medio florentino y al

Es contra este conocimiento de la época de Maquiavelo y del siglo anterior, como debemos apreciar el curso de su desarrollo, no de los *Discursos* a *El príncipe*, sino de *El príncipe* a los *Discursos*, de un panfleto sobre los príncipes del Renacimiento al más penetrante de los tratados renacentistas sobre la república.

efecto de los sucesos contemporáneos en Roma y los Estados de la Iglesia sin recordar la influencia que los acontecimientos de esos años tuvieron en la mente del jurista y hombre de Estado Mario Salamonio degli Alberteschi. Este contemporáneo romano, que sirvió como *capitano del popolo* en Florencia durante la República dirigida por Savonarola en el año en que Maquiavelo ingresó a la Cancillería florentina, dedicó a León X, casi en forma simultánea con *El príncipe* de Maquiavelo, un tratado en latín, *De Principatu*. Además de mostrar su preferencia por un ejército propio (*arme proprie*), lo que recuerda a Maquiavelo, en lugar de recurrir a fuerzas mercenarias, encontramos en esta obra una interpretación de la monarquía imperial de la antigua Roma encaminada a presentar al *princeps* romano, visto a la luz del *principatus* de Augusto, como un representante contractual del pueblo romano. Constituye éste otro ejemplo de la época de Maquiavelo del empleo de la historia en contra del absolutismo en ascenso —un ataque en contra de la idea del “*princeps legibus solutus*”— en una obra que fue leída todavía por los *monarchomachi* de finales del siglo xvi. Véase Marius Salamonius de Alberteschis, *De Principatu Libri Septem, nec non Orationes ad Priores Florentinos*, edición de M. d’Addio, Milán, 1955; y M. d’Addio, *L’idea del contratto sociale dai sofisti alla riforma e il ‘De Principatu’ di Mario Salamonio*, Milán, 1954.

Una sinopsis útil de “The Survival of Republican Values” en la Italia de fines del Quattrocento y principios del Cinquecento puede obtenerse en Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, *The Renaissance*, Cambridge, 1978, p. 139 y ss.

TERCERA PARTE
COMENTARIOS HISTORIOGRÁFICOS
Y AUTOBIOGRÁFICOS

XVI. LOS LÍMITES DE LA IDEA DEL "INDIVIDUALISMO DEL RENACIMIENTO": BURCKHARDT UN SIGLO DESPUÉS, 1960*

SEPTIEMBRE de 1960 señaló la fecha del centésimo año de la aparición de *Kultur der Renaissance in Italien*. Ningún otro libro ha ejercido una influencia comparable en la formación del concepto histórico del Renacimiento, y durante los últimos cuatro decenios anteriores a su centenario se convirtió en lectura clásica en todos los países occidentales. A partir de la reimpresión del texto original de Burckhardt por Walter Goetz en 1922,¹ una reimpresión alemana se ha seguido una a la otra. Después de la Segunda Guerra Mundial las primeras traducciones en italiano e inglés comenzaron a compartir esta popularidad siempre creciente (en Estados Unidos han aparecido media docena de ediciones recientemente), en tanto que la primera traducción española apareció en Sudamérica en 1942.

¿Cómo puede valorar el estudioso del Renacimiento este triunfo final de un libro cuya lenta aceptación por sus contemporáneos causó amargo desencanto a su autor? Hacia 1900, cuando una "revolución de los medievalistas" en contra de las ideas sostenidas en el siglo XIX estaba en pleno apogeo, la reacción más común de los estudiosos en relación con la obra de Burckhardt fue de miedo a que el producto incontrolable de un periodo pasado hace ya bastante tiempo, la historiografía, pudiera perpetuar un sesgo anticuado en contra de la Edad Media mediante la proyección de una imagen falsa del inescrupuloso, despiadado y poderoso "superhombre" del Renacimiento. Hoy, a una distancia mayor en el tiempo, poco de esta sospecha ha sobrevivido. Muchos, por supuesto, no están de acuerdo con algunos aspectos de la perspectiva de Burckhardt, pero pocos son los que piensan todavía que se enfrentan a una obra desfigurada por prejuicios considerables en contra del pasado medieval. La

* Con el título de "Burckhardt's *Civilization of the Renaissance* a Century after Its Publication", fue escrito este ensayo para la *Renaissance News* de la Renaissance Society of America, vol. 13, 1960, como una reflexión sobre el aniversario de *Kultur der Renaissance in Italien* de Burckhardt. Una traducción al italiano, prácticamente sin cambios, apareció en *Il Pensiero Politico* 2, Florencia, 1969, con el título de "Critica dell'individualismo Burckhardtiano: Elementi politici e sociali nel concetto di Rinascimento". En 1973 el ensayo fue revisado a fondo y la parte dedicada a las conclusiones (secciones IV y V) fue ampliada. Se presenta ahora por vez primera en la versión inédita de 1973.

¹ En el plazo que va de la tercera a la duodécima edición, el compilador L. Geiger convirtió el libro en un manual en dos volúmenes y en crecimiento continuo.

razón es tanto un conocimiento más pronunciado del papel que desempeña la historiografía moderna en los fenómenos descritos en la *Kultur der Renaissance* como un conocimiento mayor de la mente y los motivos de su autor.

1

Para empezar tratando el punto segundo citado antes, en varios aspectos nuestro juicio sobre Burckhardt como primer historiador del Renacimiento puede ser hoy muy diferente de lo que fue hacia 1900. No queda duda de que vemos más claramente la injusticia que se comete al identificar como muy cercanas las posiciones que sostuvieron Burckhardt y Jules Michelet, los dos autores que por vez primera utilizaron el término *Renacimiento* para dar título a sus libros —aun si es cierto que Burckhardt tomó en préstamo de Michelet la famosa fórmula: "el descubrimiento del hombre y del mundo". En tanto que Michelet, en su calidad de heredero de las actitudes del siglo XVIII, consideró la Edad Media como una época de "proscripción" de la naturaleza y la ciencia, de "abdicaciones sucesivas de la independencia humana", no encuentra una traza de tal desprecio en Burckhardt. Que su obra, a fin de cuentas, pueda considerarse que refleja un prejuicio antimedieval sólo puede explicarse por la circunstancia de que los tersos y agudos comentarios de *Kultur der Renaissance* no pueden ser leídos junto con los volúmenes afines, planeados originalmente, que versarían sobre la cultura de la Edad Media y que nunca fueron publicados (con excepción del escrito anterior *Die Zeit Konstantins des Grossen*).

En su calidad de maestro universitario en Zurich y Basilea, Burckhardt dictó con frecuencia conferencias sobre la historia medieval, y los manuscritos de estas conferencias, cuidadosamente preparados y conservados en los archivos de Burckhardt en Basilea, han sido consultados en los siguientes decenios con el fin de hacer la reconstrucción de sus ideas históricas, especialmente por Werner Kaegi durante la preparación de su biografía fundamental de Burckhardt. Durante sus cursos en Zurich, al mismo tiempo que esbozaba los principios guía de su *Kultur*, encontramos a Burckhardt pidiendo disculpas a sus oyentes por adoptar —"a falta de uno mejor"— el término de moda *Renacimiento*, aunque usándolo, pareciera "como si durante la Edad Media toda la vida cultural hubiera estado profundamente dormida". Habló asimismo sobre la "simpatía imperecedera" que mueve a cualquiera que haya comprendido la armonía espiritual del arte medieval; e incluso tras la aparición de su libro nunca se retractó en sus conferencias de su acercamiento positivo a la Edad Media.²

² W. Kaegi, *Jacob Burckhardt: Eine Biographie*, Basilea, 1956, vol. 3, pp. 325 y ss, 586, 590.

Aunque a partir de 1850 el arte clásico se convirtió en su amor más grande, y aunque entonces descubrió la aparición de un mundo nuevo de la cultura en el trasfondo del arte de los siglos xv y xvi, no perdió su sensibilidad ante los valores medievales, más bien estableció un ejemplo de flexibilidad empática convirtiéndose, en consecuencia, en uno de los padres fundadores del historicismo.

Se ha producido también un cambio correspondiente en el acercamiento a la exacta naturaleza de la influencia de Burckhardt en la historiografía del Renacimiento. Cuando, a la vuelta del siglo, los estudiosos comenzaron a criticar y a repudiar la idea de finales del siglo xix sobre el "hombre del Renacimiento" desinhibido, profano e incluso pagano, poca diferencia se estableció entre la glorificación de los siglos xv y xvi que hizo John Addington Symonds,³ la repercusión de las enseñanzas de Nietzsche sobre el superhombre y las ideas precedentes de Burckhardt. Después de la Segunda Guerra Mundial, sin embargo, un buen número de investigaciones, hechas especialmente en Alemania, han sacado a la luz de manera incisiva la diferencia espiritual que separa la actitud de Burckhardt de la de Nietzsche, diferencia notada claramente por el propio Burckhardt. La historia sobre las interpretaciones del Renacimiento de Wallace K. Ferguson ha mostrado también en detalle que los supuestos elementos burckhardianos que fueron combatidos y recortados después de 1900 no eran, en gran parte, suyos sino modificaciones de sus ideas hechas por escritores de finales del siglo xix.⁴

Esta aguda definición de la perspectiva de Burckhardt ha ejercido, a su vez, influencia sobre la prolongada controversia sobre su tratamiento de la religión en Italia durante los siglos del Renacimiento. Ciertamente, las actitudes religiosas de los siglos xiv, xv y xvi han continuado siendo un problema muy discutido de la historiografía renacentista, pero la aspereza antiburckhardtiana de la época de alrededor de 1900 ha desaparecido de la mayoría de los debates. Nos hemos hecho conscientes de la inclinación de Burckhardt a dar su lugar a la devoción cristiana e incluso al efecto de la religión medieval tradicional, junto con el agnosticismo, el escepticismo y la incredulidad que son subrayadas en su libro. Si estos últimos recibieron mayor atención de la que la mayoría de los historiadores de hoy le conceden, no se debe tanto, como sabemos ahora, a algún sesgo por parte de Burckhardt como a su necesidad de explicar, en los capítulos que dedica a la religión, las consecuencias, buenas

³ J. K. Symonds, *Renaissance in Italy*, 7 vols., Londres, 1875-1886. Existe una versión en español, *El Renacimiento en Italia*, 2 vols., México, FCE, 1957.

⁴ Alfred von Martin, *Nietzsche und Burckhardt: Zwei geistige Welten im Dialog*, 3ª ed., Basilea, 1945, *passim*; Edgar Salin, *Jacob Burckhardt und Nietzsche*, 2ª ed., Heidelberg, 1948, *passim*; Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, Boston, 1948, p. 204 y ss.

o malas, del "individualismo del Renacimiento". El desafío a la religión tradicional, que Burckhardt creía era evidente en la vida de numerosos individuos altamente desarrollados, debía ser puesto en sus dimensiones verdaderas por medio de una gran cantidad de ejemplos, mas las conclusiones que obtuvo difícilmente estuvieron bien tensadas. Si la superstición astrológica, que consideraba signo de la creciente incredulidad religiosa en la Italia del Renacimiento, había resultado ser más propia de finales de la Edad Media de lo que creía, resulta fácil disminuir los efectos del individualismo en este caso sin tocar el meollo de su razonamiento; y si en nuestros días sabemos más que Burckhardt sobre la notable parte que desempeñó la necesidad de una religiosidad más espiritual en la sociedad italiana culta del Renacimiento, la mayor parte de las correcciones recientes a Burckhardt encajan muy bien en el cuadro que ofrece en su libro, que es resaltado por una referencia comprensiva al surgimiento de tendencias "teísticas" entre los neoplatónicos florentinos, "uno de los frutos más preciados del descubrimiento del mundo y del hombre". En este lugar, uno tiene que concluir que las imperfecciones de la idea de Burckhardt sobre el Renacimiento no nos son tan difíciles de salvar.

Finalmente, la crítica contra Burckhardt ha descendido en forma notable debido a la comprensión creciente de que la idea del Renacimiento italiano no fue inventada de pronto por él —y, en consecuencia, quizá como un acto de voluntad— sino que había venido tomando forma a lo largo de generaciones antes de que fuera formulada en forma madura en su libro. Numerosos estudios han determinado⁵ que no sólo el término 'Renacimiento' era usado ya ampliamente, sobre todo entre los sabios franceses, cuando lo adoptó Burckhardt; sino también que el punto de vista de que el humanismo representó el principio de un estadio de la cultura que no era ya medieval había sido, en esencia, mantenido por los propios humanistas del Renacimiento. Y cuando un siglo antes de Burckhardt los historiadores de la Ilustración empezaron a sostener que la reanudación de los olvidados estudios clásicos y la influencia de los estudiosos griegos en la Italia, tras la conquista turca de Constantinopla, no pudieron, por sí solas, haber producido ninguna revolución intelectual, mantenían de hecho la presunción, llevada a lo largo de varias generaciones, de que fue en la Italia de los siglos xv y xvi que tuvo lugar el rompimiento intelectual decisivo que condujo a la edad moderna. Como lo dijo Voltaire, durante la época de los Médicis "sólo los italianos lo tuvieron todo". Voltaire difería de los escritores humanistas de finales del

⁵ Especialmente *The Renaissance* de Ferguson. Sobre la idea que tenían del Renacimiento los escritores de la Ilustración francesa, véase también Franco Simone, *Studi Francesi*, 9, 1959, pp. 399-411.

Renacimiento sólo en sus dos conclusiones: que se debía en gran parte a "le génie des toscanes", y no sólo al aguijonamiento que significó la resurrección de las literaturas griega y latina, la posibilidad de un florecimiento único en la Italia de los Médicis, y que el humanismo contenía un elemento de ilustración racional que iba a desarrollarse en una "filosofía sana" y en "la raison humaine perfectionnée" en la Francia de Luis XIV.

Después de Voltaire, los puntos de vista de los humanistas del Renacimiento y los *philosophes* del siglo XVIII pudieron mezclarse y reforzarse unos a los otros. Gibbon, valorando en el epílogo a la *Grandeza y decadencia del Imperio romano* el resurgimiento de la familiaridad con el mundo antiguo en la Italia del siglo XV, describió la erudición humanista del Quattrocento como el "rocío celestial" que ayudó a preparar el terreno para el surgimiento de los idiomas modernos y de sus literaturas, y, con el tiempo, de la filosofía especulativa y la ciencia experimental. En la misma época de Burckhardt, Jean-Pierre Charpentier publicó su *Histoire de la renaissance des lettres en Europe au quinzième siècle*, en dos volúmenes (1843), libro en el que la Edad Media y el Quattrocento italiano fueron considerados como dos mundos distintos: el humanismo del Quattrocento aparece abriendo el camino a las literaturas nacionales modernas y al espíritu escéptico antiautoritario que culminó en Erasmo y Montaigne.

Un esquema evolucionista de la historia moderna que incluyera básicamente lo que, a partir de Burckhardt, hemos llegado a llamar el Renacimiento en Italia debía haber estado, en consecuencia, en preparación durante varios siglos. Lo que fue nuevo e importante en la obra de Burckhardt fue el grado de madurez y el significado más profundo que dio a una tradición que estaba ya establecida. Habiendo sido partidario del romanticismo en su juventud, ya no estaba, a diferencia de sus predecesores, dispuesto a identificar el espíritu del Renacimiento italiano con la infancia del pensamiento de la Ilustración. Tampoco estaba inclinado a coincidir con los neoclasicistas, del pasado y del presente, en conceder el papel principal a la resurrección de las literaturas de la Antigüedad, ni siquiera al grado en que su opinión era aún aceptada después de Voltaire. De hecho, el libro de Burckhardt abunda en rechazos a las creencias de los clasicistas. El "renacimiento" de la Antigüedad, objeto, "ha sido escogido en forma arbitraria como el nombre que resume todo el periodo"; y sin embargo, en Italia la liberación del Estado y los individuos de los lazos medievales

hubiera bastado, aparte de la Antigüedad, para estremecer y madurar la mente nacional, y la mayor parte de las tendencias intelectuales [...] serían concebibles sin lo anterior [...]. Debemos insistir, como una de las proposiciones

principales de este libro, que no fue sólo la resurrección de la Antigüedad sino su unión con el genio del pueblo italiano lo que logró la conquista del mundo occidental.

Y en lo que toca a la influencia excepcional del Trecento, Quattrocento y Cinquecento en la historia de la cultura europea, Burckhardt vio con los mismos ojos a sus predecesores humanistas y sostuvo su asignación a Italia de una posición única y extremadamente avanzada al principio de la Edad Moderna.

Algunas de las otras ideas que sirvieron de guía a Burckhardt se hallaban igualmente lejos de constituir sólo una idiosincrasia personal. Fueron tomadas en préstamo a los movimientos literarios del siglo XIX, en los que encontró apoyo a su revuelta en contra del punto de vista romántico de la historia del cual fue partidario en su juventud. La idea de que hacia finales de la Edad Media se produjo "un descubrimiento del mundo y del hombre" era compartida por muchos que, tras abandonar su romanticismo, se preguntaban sobre la naturaleza y el origen del mundo que había sucedido a la época feudal y al ascetismo religioso. En tanto que la fórmula sucinta y elegante "la *découverte du monde et [...] de l'homme*" tuvo su principio en Francia, un *leit motiv* muy parecido se empleaba en Alemania, donde Hegel e historiadores como Karl Hagen, quien estaba influido por Hegel, empezaban a definir las tendencias que dieron nacimiento al mundo moderno en términos de la dignidad de nuevo cuño, la reivindicación de la vida familiar y de los bienes materiales, el decoro del trabajo y un interés nuevo en "la vida interior del hombre" y en la "naturaleza externa".

Otras porciones del dogma clave de Burckhardt sobre "el desarrollo del individuo" derivan de Goethe. A su traducción de la autobiografía de Benvenuto Cellini, escrita originalmente en el siglo XVI y publicada por Goethe en 1803, el traductor le añadió como apéndice una descripción de Cellini y su mundo que cambió las antiguas y consagradas acusaciones en contra de la maldad y la depravación de los italianos del siglo XVI en un penetrante análisis psicológico. Mientras estudiaba a Cellini, Goethe concibió la idea de una época que sacó a la luz a hombres de pasiones extraordinarias, marcados por una crasa sensualidad y rencores brutales, pero también poseedores de anhelos más elevados, imbuidos de un respeto sincero por la religión y los valores morales, poseedores del genio de los grandes hombres y capaces de entregarse a empresas nobles. En la descripción de Goethe, la naturaleza impulsiva de Cellini sucumbe a miles de tentaciones pero, al final, no a los placeres más groseros. El poder de esta psicología —igual que ocurre en la de los retratos de otros italianos del siglo XVI debidos a otros escritores más recientes,

Alfieri en Italia y Stendhal en Francia— puede sentirse a lo largo del análisis de Burckhardt sobre el desarrollo del individuo.⁶

El hecho de que Burckhardt entrelazó estas fibras diversas de pensamiento en su *Kultur der Renaissance in Italien* no desluzca la originalidad de su perspectiva. Constituye un considerable elogio decir de la obra de cualquier historiador que ha tenido éxito en lograr algunas de las visiones psicológicas y filosóficas más provechosas de su época, proporcionando una ayuda efectiva en el descubrimiento e interpretación de una época pasada. En el caso de Burckhardt, esta época incluye el Trecento italiano —en especial de la generación de Petrarca en adelante—, el Quattrocento y principios del Cinquecento; en otras palabras, aproximadamente el trecho de la historia en el cual la historiografía de los humanistas y de la Ilustración había puesto su atención mucho antes de Burckhardt.⁷

De este modo, el paso decisivo de Burckhardt fue enfocar algunas de las cuestiones históricas básicas de principios del siglo XIX con respecto a una parte de la historia italiana considerada favorita de largo tiempo atrás. Con el fin de darse cuenta de la originalidad de sus conclusiones, es necesario recordar que Hegel, al atribuir el inicio de la Edad Moderna a la reforma alemana, y Michelet, al situar la línea divisoria entre la Edad Media y el mundo moderno en el siglo XVI y, sobre todo, fuera de Italia, han menospreciado de forma expresa la civilización de la Italia del Quattrocento.⁸ Las observaciones psicológicas y *aperçus* de poetas y escritores como Goethe, Alfieri y Stendhal, por otra parte, se han inclinado a concentrarse en los italianos del siglo XVI y en sus estados espirituales característicos, y ninguno de ellos ha puesto atención en la aparición del nuevo individualismo y sus consecuencias en la idea histórica de la transición de la Edad Media a la Edad Moderna. Aunque Burckhardt hizo suyas algunas de las cuestiones de los historiadores anteriores y de los pensadores contemporáneos, fue sólo cuando tres siglos italianos fueron revisados por Burckhardt a través del prisma de las ideas de principios del siglo XIX que cambió la idea que se tenía sobre esas cen-

⁶ La influencia de Stendhal sobre la idea que tuvo Burckhardt del individualismo renacentista es bien conocida desde hace tiempo. El estímulo de Alfieri aparece en la referencia que hace Burckhardt al *dictum* de Alfieri: "La pianta uomo nasce più robusta in Italia che in qualunque altra terra —e che gli stessi atroci delitti che vi si commettono ne sono una prova". Véase Kaegi, *Jacob Burckhardt*, vol. 4, p. 468, y E. M. Janssen, *Jacob Burckhardt und die Renaissance*, Assen, 1970, p. 244.

⁷ En lo que toca a la inclusión que hace Burckhardt de la generación de Petrarca dentro del "Renaissance", y en ocasiones también de Dante e incluso de Federico II de Hohenstaufen, podría decirse que no hay coherencia en este uso. No trazó ninguna línea limitrofe clara entre la Edad Media y la época de establecimiento del nuevo periodo —imprecisión considerable que ha probado ser una piedra de tropiezo en las polémicas sobre la idea burckhardtiana del Renacimiento.

⁸ Sobre Hegel véase Delio Cantimori en *Annali della Scuola Norm. Sup. di Pisa*, 2ª serie, vol. 1, 1932, pp. 235-239.

turias, de la ya consagrada de "un renacimiento de las artes y la literatura en Italia" a la idea que define toda una época de "el Renacimiento italiano".

Un proceso laborioso de lectura y reinterpretación de las fuentes históricas fue necesario para alcanzar esta metamorfosis. Burckhardt inició su labor teniendo conciencia de la existencia de un espíritu nuevo en el arte del Quattrocento,⁹ pero antes de que sus observaciones alcanzasen la calidad de un pronunciamiento sobre el Renacimiento, o incluso sobre la cultura del Quattrocento en general, tuvo que asimilar todo un mundo de crónicas y de fuentes de información que podían obtenerse en las historias y en cualquier otra clase de bibliografía procedente de esos siglos, las cuales no habían sido nunca investigadas en forma completa con fines de *Kulturgeschichte*. A partir de la narrativa biográfica de Kaegi descubrimos que Burckhardt aceptó la invitación de la Universidad de Zurich en los cinco años anteriores a la publicación de su *Kultur der Renaissance*, en parte porque una colección importante de ediciones de los siglos XIV y XV se encontraba en ese lugar. Llevó a su casa, uno por uno, los gruesos volúmenes del *Rerum italicarum scriptores* de Muratori, así como todo el rico material que salió a la luz en ese tiempo, poniendo los cimientos más amplios que cualquiera de los previamente existentes para la reconstrucción de la época de la literatura y cultura humanistas.

El descubrimiento de que la idea histórica puesta en marcha en el libro de Burckhardt fue elaborada por las generaciones que lo precedieron, así como por algunos de sus contemporáneos, parece constituir la razón principal por la que los juicios negativos comunes hacia 1900, y que todavía estaban en circulación en el decenio 1920-1930, finalmente dieron lugar a una confianza amplia en Burckhardt y en su capacidad como erudito. Nadie que tuviera el conocimiento suficiente de los antecedentes y el génesis de la obra de Burckhardt podría preguntarse, aun sarcásticamente, si su pretensión de haber descrito una época nueva, profundamente distinta de la Edad Media, no pudo ser, después de todo, sino una ilusión surgida de la ignorancia sobre la Edad Media —tal como fue sugerido en los primeros decenios del siglo XX por investigadores como Étienne Gilson y Lynn Thorndike.

II

¿El consenso sobre la solidez y el alcance de los logros de Burckhardt significa que su perspectiva sobre el lugar que ocupa el Renacimiento italiano en la historia europea ha triunfado ahora, finalmente, después de un siglo?

⁹ Véanse las notas 20 y 21 de este capítulo.

La tesis de Burckhardt, debemos comprender, no es equiparable con la idea de que algunos elementos básicos de la civilización moderna y, en particular, de la mente moderna aparecieron en forma rudimentaria en Italia a lo largo de los siglos XIV, XV y XVI y se extendieron posteriormente a los países del norte. Fue así como los humanistas eruditos observaron desde siempre el progreso de su causa, al menos a partir del Quattrocento italiano, y como los escritores del siglo XVIII concibieron el curso de la historia a partir de la edad de los Médicis hasta la Ilustración francesa e inglesa, con su "filosofía sana". Mas para la generación del siglo XIX, que había abandonado el romanticismo, el problema principal parecía ser en qué forma, cuándo y dónde, tras la decadencia del feudalismo, surgió por vez primera una sociedad en la cual la función social del individuo, su idea de los valores y sus poderes de percepción difirieron de aquellos de los hombres de los siglos medievales. Burckhardt buscaba no tanto las raíces de una evolución gradual hacia el mundo moderno como la primera aparición de una norma de cultura y pensamiento notoriamente modernos dentro de la estructura del Estado moderno y la aparición de las características psicológicas e intelectuales del hombre moderno. "El Renacimiento será presentado" —explicó mientras preparaba su obra— en la medida en que se ha convertido en madre y hogar del hombre moderno, esto es, a través de la influencia formadora del periodo sobre los siglos subsecuentes; su libro señalaría, con respecto a la Italia del Renacimiento, "un número determinado de manifestaciones de la mente moderna".¹⁰ Ningún otro *leit motiv* aparece con tanta frecuencia en su texto como la opinión de que los italianos del Renacimiento fueron "los primeros nacidos entre los hijos de la Europa moderna", que "el Renacimiento italiano debe ser denominado el guía de la edad moderna" y que "el primer hombre verdaderamente moderno" surgió en la época de Petrarca y del Quattrocento.¹¹ Sólo otros dos temas son mencionados tan frecuentemente, y éstos se hallan siempre estrechamente relacionados con el primero. Uno es que el resurgimiento de los clásicos en los campos de la literatura y las artes no constituyó la *cause* de la cultura

¹⁰ Tomado de las cartas que escribió Burckhardt mientras trabajaba en *Kultur der Renaissance* y citadas por Kaegi en *Jacob Burckhardt*, vol. 4, pp. 664 y 673. Véanse también los comentarios de Kaegi, p. 674 y Janssen, *Burckhardt und die Renaissance*, p. 82.

¹¹ *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Nueva York, Modern Library, 1954, pp. 100, 219, 249, 416. En la única traducción disponible, reimpressa continuamente, la de S. G. C. Middlemore, la cita final en alemán "ein ganz kenntliches Urbild des modernen Menschen" se traduce como "a significant type of the modern spirit". "Significant", "type" y "spirit" constituyen una traducción engañosa e inexacta —lo cual puede servir de advertencia en contra del uso del texto de Middlemore sin previa consulta del original en alemán. Dicho sea de paso, la referencia específica al "Urbild des modernen Menschen" fue suprimida posteriormente, tal vez a causa de las objeciones presentadas por Wilhelm Dilthey; véase Kaegi, *Jacob Burckhardt*, vol. 4, pp. 719-722.

nueva, aunque fue sólo bajo la forma clásica resurgida que las nuevas tendencias intelectuales pudieron encontrar un medio de expresión capaz de influir y cambiar el curso de la cultura occidental en su totalidad. El segundo es que tuvo lugar en Italia un nuevo crecimiento cultural porque, como se afirma en la primera página de su libro, en ese lugar, al contrario de lo que sucedía en las demás naciones europeas, "el sistema feudal" no sobrevivió por mucho tiempo sino que fue transformado muy pronto en la sociedad del mundo moderno. Ya al final de la lucha entre el papado y los emperadores de la Hohenstaufen, el feudalismo "había sido abatido casi por completo". Esto hizo posible, sólo unas cuantas generaciones después, que surgiera una forma nueva de Estado en la cual el individuo fue liberado de sus antiguos lazos, lo que, a su vez, transformó los valores seculares y generó un pensamiento crítico a un grado aún desconocido fuera de Italia hasta el siglo xvi e incluso posteriormente.

Redactado en estos términos precisos, el concepto burckhardiano del Renacimiento dista mucho de encontrarse en camino de ser adoptado unánimemente por los estudiosos de nuestros días. Al menos otras dos concepciones del desarrollo histórico de Europa durante el Renacimiento, ambas opuestas intrínsecamente a la de Burckhardt, han hecho progresos a partir de finales del siglo xix. Primero, el punto de vista clasicista de la historia hizo su retorno bajo otra forma, a pesar del *caveat* de Burckhardt sobre considerar la resurrección de los estudios clásicos como *causa prima*. A medida que el papel que desempeñaron los modelos clásicos en la literatura, la filosofía y el arte medievales se hace más conocido, la historia de la cultura europea comienza a ser vista por algunos, en especial por los estudiosos de la literatura, como una oscilación continua entre periodos de mayor y menor influencia de los elementos clásicos. Desde este punto de vista, el humanismo italiano de los siglos xiv al xvi ocupa una posición situada entre una fase medieval y una fase moderna de clasicismo humanista, ambas bajo el liderazgo francés; y, de este modo, la Italia del Renacimiento pierde mucho de la novedad que le otorga la perspectiva burckhardtiana. En Francia, y en cualquier lugar donde el interés por el humanismo medieval del siglo xii o por los aspectos humanistas del tomismo durante el siglo xiii han sido considerables, la obra de Burckhardt no ofrece mucho interés al lector común y corriente ni tampoco ha tenido mucha repercusión entre los estudiosos.

En el lado opuesto del espectro se encuentran aquellos que, en lugar de atribuir una mayor influencia a la herencia de los antiguos de la que permitiría Burckhardt, se preguntan si nuestra norma para considerar lo que es moderno después de 1300 no ha, por el contrario, permanecido demasiado próxima al punto de vista clasicista; si es que no nos equivocamos al excluir de nuestra idea de lo que es el Renacimiento los movi-

mientos realistas, individualistas y urbanos que no participaban de la tradición clásica. ¿No deberíamos incluir tales corrientes de los siglos xiv y xv que abarcaron toda Europa como el "nominalismo" filosófico o la ciencia occamista, el naturalismo inherente a la filosofía política que surgió del choque entre los poderes papales y los seculares, los movimientos místicos de finales de la Edad Media y el realismo del arte flamenco? Y, dentro de esta estructura más amplia, ¿podemos atribuir al curso de los acontecimientos en Italia un significado mayor que el de sólo variaciones locales o nacionales del desarrollo europeo?

No es éste el lugar para intentar sopesar los méritos relativos de estos tres acercamientos, cada uno de los cuales representa una verdad parcial. Lo que aquí interesa es que tenemos toda la razón para esperar que estarán en aguda contienda en los tiempos por venir y, quizá, por siempre. Lo que deseo investigar es hasta qué grado aquellos que piensan que el Renacimiento italiano puede ser considerado como un "prototipo" de la edad moderna tendrán todavía la capacidad de confiar en el libro de Burckhardt como base suficiente. Con el fin de dar contestación a esta pregunta debemos intentar descubrir cualquiera *lacunae* reveladora en su definición de la cultura italiana durante los siglos xiv, xv y xvi.¹²

III

Desde nuestra ventajosa posición, apoyada en los estudios actuales, la descripción que hace Burckhardt del Renacimiento y del humanismo resulta, por supuesto, incompleta debido a su desconocimiento de numerosos hechos, escritos y cuestiones que han salido a la luz en los años recientes. Pero esto sería cierto al referirse a cualquier obra histórica con más de cien años de antigüedad. Un problema aún más profundo que su libro ha hecho aparecer es si, pese a sus numerosas y grandes cualidades, era idóneo incluso con respecto a los problemas históricos que pudieran ser formulados —y de hecho lo fueron— en su tiempo. El hecho, ya subrayado, de que la presentación que hace Burckhardt ofrece una respuesta amplia y poco común a los temas literarios y filosóficos de su generación y de la inmediatamente anterior constituiría una omisión considerable y bastante notable que requiere de una explicación.

No existen muchas investigaciones sobre qué tan completa es la reconstrucción de Burckhardt con respecto al grado de estudios de su época. Sin embargo, resulta bastante notoria una laguna en su obra. Podría pen-

¹² La única omisión que se hace en la *Civilization*, y que se menciona con frecuencia, es el olvido (que originalmente no estuvo planeado) del arte del Renacimiento; véase Kargi, *Jacob Burckhardt*, vol. 4, pp. 665 y ss, 689 y ss. Sin embargo, existen otras omisiones con consecuencias aún más graves, como veremos más adelante.

sarse que nada atraería tanto a Burckhardt como la idea, planteada ya en el siglo XVIII, de que la vitalidad de las comunas italianas la estimulaba su exitosa defensa de la independencia política y la libertad republicana a lo largo de los siglos XI, XII y XIII, y que fue debido a este estímulo político que las artes y las letras maduraron, poco después, tan rápidamente. Aun antes de 1800 los filósofos y los historiadores europeos trataron de identificar los factores dentro de la sociedad italiana que pudieron haber sido responsables del notable florecimiento de la cultura en la península; y, a principios del siglo XIX, dos teorías complementarias han surgido, en forma gradual, con el fin de explicarlas.

Una lo atribuye al poder estimulante de la competencia dentro de y entre las ciudades-Estado libres; fue esta teoría resultado de una idea surgida en el siglo XVIII inglés y cuya pista puede ser seguida hasta Hume (quien la empleó para referirse a la Antigüedad, pero que tenía demasiados prejuicios en contra de la política y la literatura italianas como para emplearla en relación con las ciudades-república italianas de finales de la época medieval). Fue propuesta en forma más madura en el *Essay on the History of Civil Society* (1767) de Adam Ferguson, en el que se sostiene que cuando dentro de las sociedades libres varias clases diferentes de hombres reaccionan en relación a un desafío común, toda forma concebible de energía humana es liberada y el compromiso y "el esfuerzo" devienen el mayor estímulo para la cultura.

La antigua Grecia, dividida en numerosos Estados pequeños y agitada más que cualquier otro lugar del planeta por contiendas regionales y guerras con el extranjero, estableció el ejemplo para toda clase de literatura. El fuego fue comunicado a Roma, no cuando el Estado [romano] dejó de ser belicoso y cesó su agitación política, sino cuando mezcló el amor por el refinamiento y el placer con sus búsquedas nacionales y consintió la inclinación hacia el estudio en medio de la agitación producida por las guerras y las pretensiones de las facciones opuestas. Fue resucitado en la Europa moderna en los Estados turbulentos de la Italia moderna...

El segundo acercamiento lo estimuló el elogio que hizo Rousseau de la soberanía popular y la democracia directa en los Estados pequeños. Bajo la influencia de sus primeros años pasados en Ginebra, la participación de un ciudadano de pleno derecho en el gobierno de su ciudad *patria* le pareció un aguijón aún más efectivo para lograr el vigor cívico que la "turbulencia". Durante el tiempo en que Ginebra estuvo bajo la férula de Napoleón, el compatriota de Rousseau, Simonde de' Sismondi, extrajo a partir de las ideas de Rousseau un estudio comparativo sobre el efecto de las antiguas ciudades-Estado griegas y las medievales italianas sobre la conducta y el concepto de la vida de sus ciudadanos. La historia de las re-

públicas italianas de la Edad Media de Sismondi, que llena numerosos volúmenes, fue, ciertamente, desfigurada considerablemente por un sesgo apasionado, racionalista y democrático, con frecuencia molesto y anacrónico, que hizo que sus libros, tras alcanzar gran éxito en los primeros decenios del siglo XIX, cayeran pronto en una oscuridad relativa. Mas esto no nos desvía del hecho de que fueron los primeros en sopesar en forma seria las consecuencias de la participación de todos los ciudadanos de pleno derecho en la soberanía y el gobierno de las ciudades-Estado italianas lo mismo que griegas. El hombre que en alguna ocasión ha participado en el ejercicio del poder público, afirma Sismondi, "est une créature plus noble, plus relevée, que celui qui n'en exerce aucun", puesto que su horizonte se ha ensanchado y su poder de reflexión crítica ha crecido. "En lugar de mantenerse ocupado sólo consigo mismo, se ha ocupado, junto con los demás, en alcanzar el mayor bienestar. Así, ha abierto su corazón a sentimientos más nobles, se ha hecho una idea más elevada de su dignidad propia." Sismondi sostiene que la "liberté politique [esto es, la participación activa en la vida del Estado] est la plus noble des éducations qu'on puisse donner à l'homme"; el ciudadano que ha probado este alimento divino "desdeña cualquier alimento humano". Pese a sus ropajes retóricos, lo anterior puede ser considerado como la primera teoría sobre las consecuencias históricas de la vida en una ciudad-Estado; constituye un esfuerzo por explicar su fuerza en la Italia de finales de la Edad Media al recurrir al trazo de un paralelo con la vida de la *polis* en la Grecia antigua.

En la obra de Adam Ferguson y en la de Sismondi encontramos las semillas de una interpretación¹³ que relaciona íntimamente el cambio psicológico e intelectual con la vida política ciudadana. Algunos historiadores del periodo romántico que siguió llevaron este enfoque aún más lejos. En 1844 la *Storia delle belle lettere in Italia*, de Paolo Emiliani Giudici (libro que, como la obra de Ferguson y Sismondi, debe haber sido conocido por Burckhardt), hace un alegato especial en favor de "una interpretación política de la literatura" [*spegiatura politica della letteratura*]. Las ideas políticas y literarias serían consideradas conjuntamente debido a la interrelación que existe entre la independencia política y la "independenza mentale". Incluso ya en el siglo XVI, Emiliani Giudici se encaminó a demostrar que existía una diferencia profunda en la actitud intelectual entre los escritores de la generación de Maquiavelo —"que habían sido, en su totalidad, educados para pensar libremente en tanto

¹³ Apenas algo más que las semillas porque el *Essay* de Ferguson no explica con muchos detalles las condiciones reinantes en Italia y Sismondi condenó al Quattrocento, calificándolo como la época de los tiranos en forma demasiado apasionada como para buscar cualquier sobrevivencia de la *liberté politique* después del siglo XIV.

que el corazón de la República aún palpitaba"— y los cortesanos del periodo siguiente, que vivieron bajo el poder del duque Cosme I; cualquier interpretación que se haga del Cinquecento florentino depende de que se haga una clara diferenciación entre el clima que reinó en los primeros treinta años y el resto del siglo.¹⁴

En contra de este telón de fondo, uno se da cuenta de que algunos acercamientos de antes de 1860 no fueron considerados o bien fueron silenciados tranquilamente cuando Burckhardt se echó auestas la tarea de describir "el desarrollo del individuo" en la Italia del Renacimiento. En el capítulo que lleva este título, tras insistir en la desaparición de las diferencias medievales de casta, analiza el crecimiento de numerosos campos nuevos de conocimiento, los cambios que se produjeron en la valoración de la vida y, especialmente, la aparición de personalidades únicas bien "redondeadas". Todas estas —para él notables— características de la época que analiza no las atribuye a las influencias modeladoras de una sociedad en la cual los ciudadanos estaban sometidos a condiciones de competencia y eran capaces de gobernar y de ser gobernados, sino más bien al efecto de la vida de aquellos que, gracias a que eludieron los deberes públicos, lograron el ocio necesario a sus afanes culturales. La clase de "hombre privado, indiferente a la política y ocupado en parte [...] con los intereses de un *dilettante*", se afirma, se desarrolló inicialmente en aquellos Estados en los cuales los déspotas tomaron para sí la carga de gobernar y administrar y liberaron de este modo a sus súbditos de la participación en las aspiraciones comunes.¹⁵ Pero condiciones semejantes se dieron también en las repúblicas, donde los hombres en el poder tuvieron que "hacer todo lo posible" de un breve periodo de triunfo y, posteriormente, derrotados o exiliados, se encontraron "en el ocio involuntario". Al igual que los súbditos de los déspotas, tales ciudadanos, reconociendo "los peligros y la ingratitud de la vida pública", aprendieron a valorar "la vida privada bien desarrollada" como base de sus afanes culturales.

¿Por qué Burckhardt limita su interés sólo a este aspecto? ¿Por qué no utilizó la sociología rudimentaria de la vida en la ciudad-Estado elaborada ya por los historiadores de la Ilustración y el romanticismo? Cier-

¹⁴ Sobre Hume consúltese John R. Hale, *England and the Italian Renaissance*, Londres, 1954, p. 46 y ss, Adam Ferguson, *Essay*, Edimburgo, 1767, p. 271 y ss, Sismondi, *Études sur les constitutions des peuples libres*, Bruselas, 1836, y su *Histoire des républiques italiennes du moyen âge*, París, 1809-1815; también H. R. Felder, "Simonde de Sismondi: Gedanken über Freiheit", *Diss.*, Universidad de Zurich, 1954, pp. 11, 25 y 29. Sobre Giovanni Getto véase *Storia delle storie letterarie*, Milán, 1942, en especial las pp. 239 y ss.

¹⁵ "El despotismo favoreció en alto grado la individualidad no sólo del propio tirano o condottiere, sino también la de los hombres de quienes se [...] sirvió como herramientas: el secretario, el ministro, el poeta y el compañero", *Civilization*, Modern Library, p. 101.

tamente no lo hizo porque haya juzgado mal la importancia continuada de las repúblicas de Florencia y Venecia durante el Renacimiento. Su libro incluye algunas de las páginas más impresionantes y comprehensivas que jamás se hayan escrito sobre los logros de la república florentina; lo extenso de su *raisonnement* político y el agudo sentido del cálculo en un pueblo entero, así como la antelación en el tiempo del patronazgo de los ciudadanos florentinos sobre el de los príncipes. Describe la diferencia entre la historiografía florentina —escrita “por ciudadanos y para los ciudadanos, como lo hicieron los antiguos”— y el trabajo de los historiadores oficiales y a sueldo de la mayoría de los principados, de cuya propensión por la “cita servil” de paralelismos antiguos comparados con las acciones del príncipe “los grandes historiadores florentinos así como sus hombres de Estado, se encuentran totalmente libres [...], dado que la naturaleza de su vida política indujo necesariamente en ellos una forma de pensar que tenía varias analogías con la de la Antigüedad”; y cita la defensa final y heroica de la ciudad en 1529-1530, sin la cual la historia florentina “pudo haber sido la menos digna de excelencia a causa de uno de sus mayores y más ennobecedores recuerdos”.

La razón por la cual Burckhardt no desarrolló ninguna de estas observaciones en su idea general de la época debe ser buscada en el sesgo peculiar de su relación personal con la cultura. A mediados del decenio 1840-1850, cuando aún no cumplía los treinta años, había esquivado con odio la creciente tendencia democrática que, le parecía, representaba un peligro fatal para la civilización, heraldo del surgimiento de las masas, de guerras brutales y del despotismo. Consideraba que él, en una edad de hierro y bárbara, tendría que llevar una vida de retiro, debido a lo cual era mejor dedicarse a ayudar a conservar las antiguas y aristocráticas tradiciones de la cultura europea. No plantearemos en este lugar qué tan buen juez de su tiempo y profeta del futuro fue Burckhardt o qué tan válida era su estimación del pasado aristocrático de Europa. Lo que nos interesa es el resultado que, desde su punto de vista y en su metodología histórica, tuvieron estas apasionadas convicciones. Ahora bien, su posición política se hallaba lejana del *Neuhumanisten* alemán, como el de Guillermo de Humboldt, a quien admiró, pues hizo suya la creencia de éste de que la verdadera cultura individual podía desarrollarse sólo colocándose al margen del Estado. Es cierto que Burckhardt temía el ascenso futuro del Estado del siglo XIX, angustiado como estaba por las revoluciones del decenio 1840-1850, en tanto que Humboldt temió a la monarquía absoluta del siglo XVIII. Mas, para ambos, la meta final la constituía el crecimiento y el adiestramiento armonioso de todas las potencialidades del individuo autárquico y orgulloso.¹⁶

¹⁶ K. Löwith, “Burckhardt's Entschluss zur Apolitie”, en *Jacob Burckhardt: Der Mensch*

Como consecuencia de que Burckhardt haya considerado la vida y la cultura desde las posiciones del liberalismo individualista del siglo XIX, no llegó a alcanzar del todo el delicado equilibrio entre la estimulación fuera de lo común y la violación también fuera de lo común de la vida privada individual, características de la vida cívica en las sociedades de las ciudades-Estado. Cuando en sus últimos años definió la relación entre la *polis* griega y la cultura griega en su impresionante *Griechische Kulturgeschichte*, expuso en forma extensa, en mayor grado de lo que actualmente se considera justificado, la tesis de que el individuo fue obligado en la ciudad-Estado griega, tras alcanzar la madurez en la atmósfera de invernadero de la *polis*, a "huir" de sus pretensiones despóticas y crear, como lo hizo Diógenes, una cultura humana separada del Estado. En su totalidad, los estudiosos posteriores a Burckhardt han extendido gradualmente el papel positivo que se asignó a la vida integrada de la *polis* en la creación de las ideas y los ideales griegos, y la idea del "individuo libre" de Burckhardt, educado originalmente por la ciudad-Estado pero posteriormente forzado, y agradecido por ello, a nutrir su vida cultural en forma independiente de las exigencias de la *polis*, ha mantenido una validez muy parcial.¹⁷

Existe una parecida divergencia entre los puntos de vista de muchos estudiosos actuales y los que vivieron en la época de Burckhardt sobre la relación entre la cultura del Renacimiento y el Estado renacentista. Pese a que nadie niega que el "ciudadano privado, indiferente a la política y ocupado en parte [...] con los intereses del *dilettante*" se convirtió en factor importante de la vida en el Renacimiento, especialmente en sus estadios finales, buena parte de los estudios recientes han puesto su atención en situaciones en las cuales los valores y las ideas nuevos fueron creados por hombres que, emocional e intelectualmente, se encontraban comprometidos profundamente en las luchas políticas y en la vida pública de su época. Algo parecido puede aplicarse a la actitud de Burckhardt hacia las nuevas ciencias políticas y su aplicación práctica —esos proyectos sutiles de constituciones (verdaderas "obras de arte" del Renacimiento) que, a partir de la experiencia de varias generaciones, intentaron, mediante una elaborada división de poderes, asegurar la eficacia y la participación equitativa en el gobierno de grupos políticos rivales y

inmitten der Geschichte, Lucerna, 1936, pp. 152-188, 363-371. Sobre el *apolitismo* de Burckhardt tratado por Cantimori, véase *Rivista Storica Italiana* 66, 1954, pp. 532 y ss. 536.

¹⁷ Véase el agudo, aunque un tanto excesivo, análisis de Rudolph Stadelmann, "Jacob Burckhardts griechische Kulturgeschichte", *Die Antike*, 7, 1931, en especial las pp. 57-62; y deberemos recordar las numerosas impresiones del libro de Alfred Zimmern, *The Greek Commonwealth: Politics and Economics in Fifth-Century Athens*, 1911, lo mismo que la *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, libro escrito en el decenio 1930-1940. Existe la versión española publicada por el FCE en 1942.

de diversos estratos sociales. Burckhardt, a la manera de los románticos, simplemente despreció "el gran sofisma moderno de que una constitución puede ser elaborada mediante la combinación de las fuerzas y tendencias existentes"; todo lo que tenía que decir al respecto fue que el pensamiento del Renacimiento debería ser considerado como "la norma" de los defectos —y no de los logros— del mundo moderno.¹⁸

Tampoco muestra gran simpatía por las fuerzas que moldearon la filosofía de la historia del Renacimiento. Uno de los problemas centrales de los estudiosos posteriores a Burckhardt ha sido la controversia interminable entre los humanistas del Renacimiento sobre los méritos respectivos de la *Respublica romana* y el posterior régimen monárquico de los emperadores romanos, controversia que está centrada en la conocida confrontación entre Cicerón, el defensor de la *Respublica*, y Julio César, el fundador de la monarquía imperial. Probablemente no dispongamos de mejores medios que el estudio de esta controversia para analizar las diferencias básicas entre la perspectiva histórico-política resultado de la vida en las ciudades-república y la de las cortes de los tiranos. Y, sin embargo, nuevamente en este punto la *Kultur der Renaissance in Italien* no proporciona algún punto de partida para hacer estudios posteriores. Con base en los manuscritos que se encuentran en los archivos de Burckhardt, nos hemos enterado de que sólo unos cuantos años antes de que iniciara los preparativos para escribir su libro, éste había hecho comentarios *in extenso* en sus conferencias sobre César y el asesinato de César. Queda uno sorprendido al descubrir que el gran maestro del historicismo objetivo era incapaz de reconocer que dos épocas y dos *Weltanschauungen* habían entrado en colisión. Para Burckhardt toda la verdad y toda la justificación histórica estaban del lado de Julio César; su asesinato había sido perpetrado por "criminales verdaderos" y constituía "la mayor estupidez" registrada en los anales de la historia romana.¹⁹ De este modo, una puerta más al entendimiento de la reciprocidad de pensamiento y de experiencia política durante el Renacimiento fue cerrada al autor de la *Kultur der Renaissance*.

IV

Estos puntos ciegos afectaron también la valoración que hizo Burckhardt del humanismo. Si bien es cierto que el pensamiento político y la perspectiva histórica del Renacimiento sólo pueden ser estimados dentro del contexto del litigio entre las repúblicas ciudades-Estado y el despo-

¹⁸ *Civilization*, Modern Library, p. 68.

¹⁹ Kaegi, *Jacob Burckhardt*, vol. 3, p. 308 y ss.

tismo del Renacimiento, nuestra comprensión de los fines humanistas resultaría afectada al ser considerada en forma aislada de las luchas vitales de la época, como meras contribuciones de *dilettantes* o estudiosos autosuficientes.

En este punto, nuevamente la idea que se hizo Burckhardt de la época poco sirve de guía a los intentos de ver el humanismo renacentista como un movimiento evolucionista que refleja diversas estructuras políticas y sociales. Aún más, pese a que Burckhardt participó ofreciendo el punto de vista de que la literatura antigua constituyó el aguijón principal de la cultura del Renacimiento, aceptó básicamente la opinión tradicional con respecto a la naturaleza de las relaciones humanistas con la herencia clásica. La idea del renacimiento de algo del pasado se mantuvo en el centro de su idea de lo que fue la labor de los humanistas y, en su libro, hace uso de la noción vaga de *Volkgeist*, tomada de la historiografía romántica, para explicar la resurrección de la literatura y la cultura antiguas. La esencia del resurgimiento de la Antigüedad clásica y la explicación sobre su origen italiano, leemos en *Kultur der Renaissance in Italien*, fue "una alianza entre dos épocas distantes de la civilización del mismo pueblo", un "despertar parcial del antiguo genio italiano".

A partir de esta muestra, las características del movimiento humanista que Burckhardt continúa denominando "la reproducción de la Antigüedad" se mantienen en segundo plano. En tanto que se hizo mayor hincapié en la poesía neolatina y en la epistolografía y oratoria latinas escritas en emulación de los modelos clásicos, a los tratados escritos en latín, a los diálogos y a las obras de historiografía se les concedieron sólo unas cuantas páginas o incluso unos cuantos párrafos. Este orden de interés prácticamente ha sido revertido en el estudio del humanismo renacentista durante el siglo xx. La mayor parte de la atención —que llega a constituir una rama totalmente nueva de la historia intelectual— se ha puesto en los trabajos citados en último lugar. Lo anterior ha ocurrido precisamente porque estos *genera* de la literatura humanista, si bien son, probablemente, las imitaciones menos logradas, certifican la originalidad del Renacimiento dado que los representantes de tendencias diversas intelectuales y políticas se las arreglaron para expresar sus convicciones particulares propias por medio de tratados, diálogos y obras históricas. Al revelar la mente de sus autores, estas ramas de la literatura humanista nos permiten, con frecuencia, una penetración más profunda que la de cualquier otra fuente en las diferencias en materia de perspectiva y sentimiento que existían entre los humanistas de diversas regiones y Estados, específicamente entre los escritores que vivían en medios cívicos o cortesanos. Y, ciertamente, en gran parte se debe lo anterior a la transferencia del interés de los estudiosos a estas secciones de la literatura,

anteriormente descuidadas, que la estimación de Burckhardt sobre la contribución de la vida privada se ha convertido ahora en dudosa.

De este modo hemos llegado a reconocer que, durante el prolongado periodo que va del siglo xiv al xvi, el humanismo constituía una variable histórica mucho más profunda de lo que Burckhardt llegó a conocer, y que difería en estructura y creatividad, en ideas y valores y en antecedentes políticos y sociales. De hecho, a pesar de atrasos temporales, los estudiosos posteriores a Burckhardt, como un todo, se han movido continuamente en dirección a una idea del Renacimiento que considera —en relación con el humanismo y con el arte— dos periodos fundamentalmente distintos: el Trecento y el Quattrocento; el primero es aún medieval en lo básico y el segundo constituye el principio verdadero del Renacimiento. Esta diferencia importante tuvo que ser elaborada en detalle casi sin ayuda de Burckhardt, quien, en lugar de diferenciar las fases sucesivas del Renacimiento, ofreció un cuadro comparativamente estático en el cual el ascenso del "individualismo", "el descubrimiento del mundo y del hombre" y otros temas relacionados son presentados como características comunes de tres siglos.

¿Significa esta crítica que nuestra apreciación del Renacimiento ha cambiado tanto que ya no podemos llamarnos "burckhardianos"? Antes de llegar a esta conclusión debemos recordar que, como historiador joven del arte, antes de escribir su *Kultur der Renaissance*, Burckhardt había subrayado firmemente la profundidad de los cambios que se produjeron a principios del Quattrocento, y en su libro *Cicerone*, una "guía a los tesoros artísticos de Italia", escrito cinco años antes que la *Kultur*, señaló la fecha del principio "del verdadero Renacimiento" (*eigentliche Renaissance*) en la arquitectura "hacia 1420",²⁰ y describió en forma magnífica el ascenso "del espíritu nuevo" de la pintura del Renacimiento "durante los primeros decenios del siglo xv".²¹ Así, Burckhardt fue en realidad el proveedor de dos ideas heterogéneas sobre la época, una de las cuales pone de manifiesto el papel central de los dos primeros decenios del Quattrocento en el avance "del espíritu nuevo" que guió y animó el arte del Renacimiento en su madurez.

No sabemos si en lo personal tuvo conciencia del carácter antitético de sus acercamientos al arte, por una parte, y a la cultura en general, por la otra, cuando, cinco años después, trazó su cuadro de la cultura del Renacimiento. Pero aun si se dio cuenta del antagonismo inherente entre la división de épocas que expone en sus dos libros, no pudo reconciliarlas en su *Kultur der Renaissance*, señalando el paralelismo cronológico

²⁰ Burckhardt, *Gesamtausgabe*, vol. 3, p. 153.

²¹ *Ibid.*, vol. 4, p. 186.

entre la aparición en el arte del "Renacimiento verdadero" y la del humanismo "verdadero". Así, es sólo gracias a las investigaciones postburckhardtianas sobre la historia del humanismo —el surgimiento entre los humanistas italianos no sólo de los estudios filológicos y retóricos, sino también de un "espíritu nuevo" en su visión de la vida, la historia y la política— que los estudiantes se han hecho conscientes del paralelismo entre las dos revoluciones que se dieron en el arte y en el humanismo.

El reconocimiento del principio de la *eigentliche Renaissance* en estos dos campos a principios del Quattrocento no puede separarse de la observación de que, en ambos, los pasos decisivos fueron casi siempre dados por los florentinos, o al menos en forma tan frecuente que, a lo largo de dos generaciones decisivas, la república ciudad-Estado de Florencia (y no sólo los florentinos) desempeñó en la historia de la cultura y el pensamiento del Renacimiento el papel que Atenas desempeñó en el pensamiento y la cultura de Grecia. Pero, en este lugar, el problema histórico más notorio no fue en realidad abordado por Burckhardt sino que fue dejado a los historiadores posteriores. Y una de las propuestas principales del presente ensayo es que, si uno toma el punto de partida de Burckhardt —su énfasis unilateral en el "individualismo" del Renacimiento y la supresión de casi todo lo que había sido ya propuesto en la historiografía de la Ilustración y el romanticismo respecto al papel decisivo de la vida en la ciudad-Estado en los campos de la cultura y el pensamiento—, no se logra una explicación totalmente satisfactoria de la posición que ocupa Florencia en la cultura humanista. Por otra parte, dado que la mayor contribución de Burckhardt no fue su énfasis en el individualismo sino su intento de demostrar que la cultura de la Italia del Renacimiento constituyó un "prototipo" para la vida y el pensamiento del mundo moderno, no se daña el meollo de la tesis de Burckhardt si uno intenta establecer un mejor equilibrio entre la sociedad de las ciudad-Estado y "el hombre privado" de nuestra descripción del Renacimiento italiano.

Hoy resultaría más sencillo lograr tal cambio de lo que fue para Burckhardt debido a que la creencia en la gran fuerza creadora de cultura de las sociedades de las ciudades-Estado se halla en notoria armonía con algunas de las presunciones históricas generales del siglo transcurrido después de su época. La familiaridad creciente con las civilizaciones anteriores del Oriente antiguo sólo ha ayudado a reforzar la convicción de que la cultura griega y romana fue diferente de la oriental debido a que fue fundada con base en la libertad política existente en las ciudades-Estado; que mucho de lo que iba a permanecer de la herencia política, ética y cultural del mundo occidental se desarrolló, en principio, dentro de la atmósfera estimulante de las comunidades pequeñas. En consecuencia, entre más reconozcamos la importancia de la sociedad de las

ciudades-Estado en el Renacimiento italiano, más se verá la relación de la cultura renacentista con la vida moderna como parte de una manifestación más amplia: la afiliación única de la historia occidental con las tradiciones heredadas de las *poleis* de cierta especie. Con la atención creciente que se presta a este fenómeno histórico, la esencia de la concepción burckhardtiana —el carácter “prototípico” del Renacimiento en Italia— podría hacerse aún más convincente en los años por venir.

V

Por supuesto, lo anterior no significa que debamos observar a Italia durante el Renacimiento sólo como un país integrado por ciudades-Estado, pues, aunque resulta imposible comprender cómo la Italia de los siglos XIV, XV y XVI pudo colocarse al frente del resto de Europa de finales de la Edad Media sin tener un conocimiento profundo del ambiente que prevalecía en las ciudades italianas, el papel que desempeñó la sociedad de la ciudad-Estado así como la libertad republicana en Italia deben ser considerados también dentro de otro contexto.

Este contexto es inseparable del hecho de que el mundo de las ciudades-Estado italianas semisoberanas, después de 1300, estaba más o menos restringido al norte y centro de Italia. En una misma época la península no sólo atestiguó cómo los gobiernos despóticos de los “tiranos” remplazaron a la libertad en la mayoría de las comunas, en especial las situadas al norte de los Apeninos, sino que también experimentó otras dos formas de gobierno poco comunes: el Estado papal y, a partir de principios de la Edad Media, las primeras grandes monarquías de Europa dirigidas por eficientes administraciones burocráticas. Desde la época de los normandos y de la Hohenstaufen, la parte sur de la península fue unida en uno o dos Estados monárquicos (Nápoles y Sicilia) que en parte fueron sucesores directos del gobierno de las provincias bizantinas. Y, hacia el siglo XIV, una contraparte del norte de Italia a la monarquía o monarquías del sur fue establecida en el ducado de Lombardía-Milán, el sucesor de muchos de los Estados locales gobernados por tiranos que surgieron en las comunas del norte de Italia desde el siglo XIII en adelante.

Por decirlo en una sola palabra, no sólo la península italiana incluía dentro de sus fronteras las notables ciudades-Estado de finales del Medio europeo, sino que también muy pronto los italianos se familiarizaron virtualmente con casi toda forma de vida política feudal y posfeudal. A lo largo de varios siglos, muy variados sistemas de gobierno —variedad que no puede ser encontrada en ninguna otra parte de Europa— compitieron, aprendieron y se impulsaron uno al otro; estaban compuestos por

ciudades-Estado y grandes Estados regionales, repúblicas y principados y la primera institución internacional de enfoque europeo: la Curia papal y el Estado papal.²² Todavía más, hasta principios del Renacimiento los emperadores germanos, en su calidad de herederos nominales del antiguo Imperio romano, ejercieron una cierta medida de supremacía sobre este mundo diversificado políticamente, al menos durante sus expediciones militares a Roma, cuyo motivo era la coronación imperial. De la consiguiente confrontación entre el imperio medieval y muchas de las comunas italianas, se desarrolló entre los primeros humanistas del Renacimiento una controversia duradera sobre la importancia histórica de la antigua *Respublica romana* y el *Imperium romanum* que sembró las semillas del ascenso posterior de una perspectiva de la historia que no era ya medieval. Después de 1400, al lado de la sociedad cívica dirigida por los patricios de las repúblicas —que en las ciudades importantes y, especialmente en Florencia, anticipó en varios aspectos la apertura de la sociedad moderna—, surgió en las cortes de los príncipes una nueva sociedad cortesana, que no era ya feudal y que serviría de modelo a las cortes europeas de los primeros siglos modernos. Esta inmensa diversidad de experiencias políticas y sociales durante el Renacimiento sirve para explicar por qué Italia enseñó a Europa el camino que va de la Edad Media al mundo moderno; y por qué, en términos burckhardtianos, se convirtió en el miembro "primeramente nacido" de la familia de naciones de la Europa moderna.

La idea del Renacimiento italiano sugerida en este capítulo equivale, sin duda, a la metamorfosis de algunas de las ideas básicas de Burckhardt. Pero es bajo esta forma revisada, me parece, que el pensamiento de Burckhardt acerca del efecto de la Italia del Renacimiento sobre la Europa moderna podrá tener una oportunidad de sobrevivir entre las ideas en competencia sobre el paso de la Edad Media a la Edad Moderna.

²² El lector recordará especialmente lo que significó en la formación de las mentes de Bruni y Maquiavelo la diversidad de las regiones y Estados italianos, así como en la maduración de los valores nuevos a lo largo del Quattrocento.

XVII. LA TRAYECTORIA DE MIS ESTUDIOS SOBRE EL HUMANISMO FLORENTINO (1965)*

ME ES imposible no experimentar complacencia por el reconocimiento que hoy se hace de mi trabajo. Pero esto no pone en sosiego una duda persistente. Más de unos cuantos estudiantes de mi generación han experimentado la descorazonadora desproporción que existe entre los nuevos y más amplios horizontes abiertos por el impacto de sus agitadas vidas, y el fracaso de crear publicaciones totalizadoras y comprehensivas de sus nuevas perspectivas. La guerra, el exilio, la emigración y los cambios continuos del idioma en que pongo por escrito el producto de mis estudios han dado por resultado que, con frecuencia excesiva, tenga que conformarme sólo con escribir ensayos o sugerencias en lugar de libros bien redondeados. No puedo evitar preguntarme si el trabajo de toda una vida, siendo tan fragmentario, merece el honor que hoy he recibido.

No obstante, la mayoría de mis publicaciones dispersas han girado en torno de un centro común. Su *raison d'être* ha sido un acercamiento característico al primer Renacimiento en Italia, al que he permanecido leal aunque me ha llevado a sostener controversias con mis mayores y mis coetáneos. Hoy me gustaría decir algunas palabras sobre la naturaleza de tal acercamiento y cómo llegué a él, con la esperanza de que ayudará a explicar por qué obras que, desde mi punto de vista, eran con frecuencia incompletas y se limitaban en su mayor parte a una sola localidad, Florencia, han contribuido, sin embargo, a la comprensión de temas muy amplios del estudio del humanismo y del Renacimiento.

* Se reproduce en las siguientes páginas el discurso que pronuncié el 23 de agosto de 1965 con motivo del otorgamiento —bajo los auspicios del Club Rotario Italiano y la Universidad de Pisa— del "Premio Internazionale Galileo Galilei, Forte dei Marmi", por mis trabajos en el campo de la *Storia italiana*. El discurso iba a ser publicado en la revista *Critica Storica* en 1966, pero debido a numerosas razones no apareció sino hasta 1972 (con el título "Uno storico del Novecento in cammino verso l'Umanesimo civile fiorentino", *Critica Storica*, año 9), con una nota preliminar en la que se manifestaba: "el texto aparece en la misma forma en que fue leído originalmente, con sólo unos cuantos cambios ligeros, aunque se han añadido varias notas que se refieren a mis escritos más recientes. La versión italiana del discurso se debe al profesor Aldo Scaglione". Al preparar para la imprenta la versión inglesa he limitado los cambios esencialmente a los de estilo y de enunciado. En el lugar donde los cambios de perspectiva, de la que se tiene en el período 1970-1990 a la que se tenía en 1965, me parecieron indispensables —en su mayor parte en lo relativo a las referencias directas a las publicaciones posteriores a 1965—, éstas se hicieron en las notas a pie de página. En las primeras y las últimas páginas he omitido algunas referencias a las circunstancias externas en las cuales se pronunció el discurso. Los lectores que deseen saber de la forma más precisa posible cómo me expresé en 1965 deben consultar la *Critica Storica*.

Permítaseme comenzar con un recuerdo de mis años de estudiante. Ocurrió en uno de los primeros seminarios que tomé en la Universidad de Leipzig, con mi inolvidable maestro Walter Goetz, que descubrí las teorías prevalecientes en esos años de acuerdo con las cuales el humanismo al norte de los Alpes, y particularmente en Alemania, se desarrolló a partir de un pasado propio, surgido hacia finales de la Edad Media y que en esencia era independiente de cualquier influencia —por lo menos de alguna benéfica— procedente del sur. Se me asignó el trabajo de formarme mi opinión propia con base en una buena cantidad de fuentes originales y, tras un estudio pleno de concentración, formulé una declaración que, con el tiempo, demostró ser convincente para nuestro pequeño grupo. Llegué a la conclusión de que todas las teorías existentes estaban, hasta cierto grado, prejuiciadas y que el cambio en el medio intelectual del resto de Europa no habría sido posible de no haberse producido los cambios de intereses, educación y pensamiento que fueron notables en Italia durante el Quattrocento. El seminario al que me refiero tuvo lugar en 1920, y un crítico casuista podría decir que todos mis estudios posteriores han constituido un esfuerzo para demostrar que mis primeras impresiones fueron correctas. En mi defensa, sin embargo, declaro que en una época de tendencias escolares frecuentemente adversas pudo haber constituido un mérito el haber sostenido tenazmente mi posición y tratar de sacar a la luz los hechos que la apoyaban.

Cuando, al final de mis años estudiantiles, intenté con toda seriedad definir la relación entre las aspiraciones humanistas al sur y al norte de los Alpes pensé, como otros lo hicieron entonces, sobre todo en la repercusión que los neoplatónicos florentinos debieron haber tenido en el humanismo erasmista.¹ Fue gracias a una subvención que se me otorgó para realizar una investigación sobre Ficino y Pico della Mirandola que atravesé los Alpes en 1925. Y mis objetos de estudio iniciales en las bibliotecas florentinas fueron las primeras epístolas de Ficino, sus comentarios sobre las *Epístolas* de san Pablo y algunos textos que revelaban la actitud divergente de Ficino y Pico della Mirandola con respecto a la astrología. Mas los manuscritos misceláneos, que alguna vez fueron propiedad de los ciudadanos florentinos y que contenían los escritos de Ficino —redactados en su mayor parte en *volgare*— incluían con frecuencia otros escritos que habían circulado en Florencia desde la primera mitad del Quattrocento: discursos pronunciados por ciudadanos que desempeñaban cargos públicos, antiguos discursos romanos traducidos al *volgare* y, frecuentemente, obras y traducciones del canciller Leonardo Bruni. Comparados con estos antiguos escritos, que expresaban los puntos de vista

¹ Véase mi artículo "Zur Frage des Ursprungs des Deutschen Humanismus und seiner religiösen Reformbestrebungen", *Historische Zeitschrift*, 132, 1925.

y los valores de la ciudadanía políticamente activa y patriota, las obras resultado de la generación neoplatónica parecían abstrusas y situadas fuera de la vida diaria de la ciudad, material para estudiantes de filosofía más que para historiadores ansiosos de comprender las ideas guía y las fuerzas emotivas y morales que ayudaron a Florencia a mantenerse como un centro vital, político y cultural, durante el Quattrocento. De este modo, tras escribir algunos trabajos menores sobre los neoplatónicos,² cedí a Paul Oskar Kristeller mi material a este respecto para que lo utilizara en su *Supplementum Ficianum* y me volví hacia la entonces mucho menos conocida generación del primer Renacimiento, cuyo guía intelectual fue Bruni. En este nuevo estudio me aguardaban complejas sorpresas.

Desde hace bastante tiempo ha sido considerado, casi generalmente, que a finales del Trecento había ya pasado la época de la libertad y el republicanismo en las comunas; que en la llamada *età delle signorie e dei principati*, el humanismo había sido moldeado fundamentalmente en la vecindad de las Cortes. Mas en Bruni y en sus seguidores florentinos el pensamiento político y la evaluación de la vida estaban siendo moldeados por el espíritu público, por un compromiso total con la vida de la comunidad y por un firme idealismo republicano. Estos humanistas florentinos eran guiados por ideales intransigentes, de participación activa en el Estado y la creencia de que sin un compromiso práctico con la comunidad la naturaleza humana no podía, en verdad, cumplir con sus fines.

Los historiadores de la filosofía que trabajaron hacia 1900 se han referido a Bruni, con frecuencia y erróneamente, como uno de los abogados del estoicismo humanista que enseñaron a los sabios a perseguir la razón y liberarse de las pasiones.³ Y sin embargo, Bruni representa, claramente, un tipo de temprano humanismo aristotélico; tenía el punto de vista de alguien que aprendió de Aristóteles que la vida de un ciudadano debe ser dedicada a su comunidad; que las emociones fuertes —tanto el odio como el amor— son necesarias si un hombre debe cumplir con sus compromisos políticos y que la riqueza no debe ser despreciable a los ojos de los hombres sabios dado que sin riquezas no puede florecer ninguna comunidad.⁴ Aunque Cicerón presentó el punto de vista estoico en

² Véase especialmente mi artículo "Willensfreiheit und Astrologie bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola", *Kultur-und Universalgeschichte. Walter Goetz... dargebracht*, Leipzig, 1927.

³ Lo anterior explica mi posición ambivalente frente a Wilhelm Dilthey, cuya "Geistesgeschichte" (junto con los libros de Benedetto Croce sobre historiografía) constituyó, quizá, la mayor inspiración durante mis años de formación, a pesar de que no logró captar el papel que desempeñó Bruni. Las otras influencias principales de mis años de formación provinieron, en forma incidental, de Ernst Troeltsch, cuyas obras *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religions-soziologie* y *Deutscher Geist und Westeuropa* tuve el privilegio de editar en 1925.

⁴ Resumido por vez primera en la introducción a mi antología de las obras de Bruni, *Leonardo Bruni Aretino: Humanistisch-philosophische Schriften*, Leipzig, 1928.

sus *Tusculanae disputationes*, por lo que se ve de su forma de vida así como en muchas de sus obras, evidentemente se encontraba lejos de ser un "sabio estoico". En los decenios anteriores y posteriores a 1400, llegué a darme cuenta que Bruni, así como numerosos humanistas de la escuela de Salutati, comenzaron a redescubrir los aspectos romanos de la vida de Cicerón así como de su pensamiento, y fue desde este punto de vista ventajoso de los intereses cívicos de Cicerón que Bruni abundó más tarde sobre los puntos de vista de la filosofía moral de Aristóteles. Por vez primera desde el principio de la Edad Media se ejerció una influencia intelectual poderosa a través de las cualidades cívicas específicamente romanas de los escritos de Cicerón.

El descubrimiento de que Bruni y su generación fueron capaces, por intermedio de Cicerón, de observar la vida romana bajo una luz histórica más auténtica condujo a otra sorpresa: la presunción más común había sido que el humanismo del Quattrocento era responsable de la imitación retórica y clasicista de la historiografía antigua —precisamente lo opuesto a cualquier pensamiento histórico verdadero. Y, sin embargo, ocurrió que Bruni y sus contemporáneos hicieron de la historia parte indispensable de la perspectiva y la educación del ciudadano; que fueron los primeros en darse cuenta del ascenso y decadencia de Roma y del crecimiento posterior de los Estados italianos como un fenómeno natural que podía ser explicado por causas seculares, y que esta percepción constituía la fuente de muchas ideas de Maquiavelo lo mismo que de las primeras instancias del pensamiento moderno sobre la historia.⁵ Incluso la acusación, escuchada con frecuencia, de que el clasicismo humanista de principios del Quattrocento era incapaz de darse cuenta de las posibilidades de la lengua *volgare* necesitó de modificaciones en el caso de Florencia, dado que la estimación por su lengua nacional se mantuvo viva entre los humanistas cívicos florentinos, y su creciente conciencia histórica, al menos desde el decenio 1430-1440, dio base al alegato de Bruni de que cada lenguaje tiene su propia y particular perfección y que el idioma de Dante alcanzaría su lugar en la historia de la misma forma que tienen el suyo los de Homero y Virgilio.⁶

Tenía que descubrir las causas de esta forma de pensamiento inesperada. Ciertamente es verdad que las nuevas ideas y valores no son creados de la noche a la mañana, y una vez que la mirada moderna se enfocó en

⁵ Las monografías de Emilio Santini, útiles y precisas, me introdujeron, por supuesto, a esta faceta de la obra de Bruni, además de lo que había ya aprendido del *Geschichtsauffassung und Geschichtschreibung in Deutschland unter dem Einfluss des Humanismus*, Leipzig, 1910, de Paul Joachimsen.

⁶ De la misma forma que el capítulo "Florentine Humanism and the *Volgare* in the Quattrocento" de mi *Crisis of the Early Italian Renaissance* intentó, posteriormente, demostrar con respecto a Bruni y el humanismo cívico florentino.

lo que se encontraba en ascenso en el mundo intelectual posterior a 1400, descubrió que muchas de las tendencias nuevas tuvieron una especie de prehistoria durante el Trecento. Mas, antes de 1400, cualesquiera de las actitudes posteriores que existían ya en forma rudimentaria no se hallaban aún unidas por una visión coherente de la naturaleza y la historia humanas y, virtualmente, cada paso cauteloso nuevo hacia adelante era seguido por un retroceso o incluso por el recrudescimiento de las convicciones medievales. ¿Por qué, entonces, se produjo tal surgimiento de la actividad creadora en tantos campos, especialmente en Florencia, una vez que fue cruzado el umbral del nuevo siglo? ¿Por qué cristalizó el pensamiento, que se había negado a medrar en el Trecento, después de 1400 y se hizo permanente?

Mi respuesta fue que los acontecimientos que se produjeron en las relaciones entre los Estados italianos hacia 1400 y posteriormente iban a resultar decisivos para el futuro de Italia. En esa época la república florentina resistió, finalmente con éxito, los esfuerzos de los Visconti de Milán por edificar una monarquía que reuniera el centro y el norte de Italia, resistencia, consideraban los florentinos, no sólo en defensa de la independencia de Florencia en su calidad de ciudad-Estado, sino, indirectamente, de la sobrevivencia de la libertad republicana en Italia. La guerra contra los Visconti sacó a la superficie tanto las glorias como los problemas de la vida en la ciudad-Estado, incluyendo numerosas incertidumbres y contradicciones de la perspectiva político-histórica de los humanistas del Trecento. En especial cuando, en el decenio 1410-1420, los esfuerzos de los Visconti por construir un imperio fueron sucedidos por los del reino de Nápoles. Estos tres acontecimientos, juntos, constituyeron el catalizador de la rápida transformación de la perspectiva moral, política e histórica de los primeros tres o cuatro decenios del Quattrocento, la época de la oposición repetida, y en ocasiones solitaria, de Florencia a la unificación forzada de la península; y el creciente *status* político de Florencia en este tiempo va más allá de la sola explicación de su ascenso simultáneo al puesto de guía de la cultura italiana del Renacimiento.

Algo semejante a este cuadro fue bosquejado finalmente en mi *Crisis of the Early Italian Renaissance*. La aparición de este libro (que fue publicado por vez primera en 1955), más de quince años después de que fue hecha la mayor parte de mis descubrimientos sobre el humanismo cívico florentino, se debió menos a mis problemas personales (aunque éstos fueron demasiado reales) que a los problemas inherentes a los estadios finales de mi trabajo sobre la *Crisis*. Investigaciones extraordinariamente extensas y revaloraciones críticas de las fuentes empleadas fueron necesarias con el fin de comprobar que, verdaderamente, ninguno de los escritos florentinos que presentaban las ideas nuevas del Quattrocento fue

compuesto antes de que se sintieran los efectos de la lucha entre la república florentina y los déspotas de la familia Visconti; y el trabajo agotador de corregir un laberinto de errores cronológicos que había impedido el conocimiento de la relación entre las ideas florentinas y la realidad de las guerras contra los Visconti se llevó muchos de mis mejores años. Mas este precio debió ser pagado si quería que el efecto de mi hipótesis sobre las repercusiones de la guerra estuviera bien cimentado.

Cuando mi concepción del "humanismo cívico" y de las causas de la supremacía de Florencia en la cultura y en la política durante los primeros decenios del Quattrocento alcanzó su madurez, a finales de la Segunda Guerra Mundial,⁷ descubrí, para mi deleite, que no me encontraba solo en el camino que entonces recorría en mi calidad de investigador en Estados Unidos. Durante la guerra, acercamientos parecidos habían sido hechos en Italia, en especial por tres eminentes eruditos. Eugenio Garin había observado con ojos afines la filosofía humanista florentina que solicitaba la participación de los ciudadanos en la *vita civile* y que defendía las pasiones y la *bona externa* como indispensables para llevar una vida política activa.⁸ Garin había leído y coincidía con mis escritos de los años veinte y treinta⁹ y se dio a la tarea de hacer el descubrimiento básico de que, durante la segunda mitad del Quattrocento y a lo largo del Cinquecento, los elementos principales de la visión florentina de la vida de principios del Quattrocento eran difundidos ampliamente en la filosofía y la literatura humanista italianas. En mi juventud, los estudiantes italianos de la filosofía de la historia del Renacimiento (especialmente los seguidores de Giovanni Gentile) habían valorado recientemente la filosofía de los humanistas florentinos de principios del Quattrocento, pero sólo como una preparación para estudiar la filosofía de la *dignitas hominis*, que culminaba con los neopláticos de la segunda mitad del siglo. En la actualidad, gracias sobre todo a Garin y su escuela, los principios del Quattrocento, época en la cual las ideas surgieron en relación muy próxima con las vicisitudes de la sociedad cívica y la vida republicana de Florencia, en la que es, por lo común, considerada como una época por su propio derecho, los estudiosos hablan de una pérdida, lo mismo que de una ganancia, cuando pasan del periodo de principios del

⁷ Véase mi ensayo "Articulation and Unity in the Italian Renaissance and in the Modern West", escrito en 1942 y publicado en 1944 en *The Quest for Political Unity in World History*, S. Pargellis (compilador), vol. 3 del *Annual Report of the American Historical Association for the Year 1942*.

⁸ La primera sinopsis de la revaloración de Garin fue *L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*, que fue publicado originalmente en una versión en alemán con el título de *Der italienische Humanismus*, Berna, 1947.

⁹ En 1941, en *La Rinascita*, 4, p. 409 y ss, se habla ya referido a mi interpretación del espíritu cívico de los humanistas florentinos, considerándola una tesis nueva y convincente.

Quattrocento al del ascenso del neoplatonismo y la cultura de las cortes principescas. Vista esta nueva concepción del curso de la filosofía del Quattrocento, mis descubrimientos sobre la Florencia de principios de este siglo no parecen ya extraños.

Igualmente compatibles con mis puntos de vista fueron los de Federico Chabod; la percepción que éste tuvo de la insurgencia de un entendimiento causal y natural de la vida como una transición de la Edad Media al Renacimiento¹⁰ estuvo en sorprendente acuerdo con lo que había yo aprendido sobre el ascenso del pensamiento histórico en la Florencia de principios del Quattrocento. Sus escritos me ayudaron, en sumo grado, a elucidar mi conclusión de que los pocos decenios alrededor de 1400 resultaron decisivos en la transformación de un punto de vista humanista que era aún medieval en un cincuenta por ciento a uno que fue totalmente renacentista e incluso moderno.

En tercer y último lugar estuvo Nino Valeri, quien describió las guerras milaneso-florentinas como el crisol en el cual el espíritu cívico florentino se regeneró. Al igual que quien esto escribe, insistió en que tras los fines guerreros de los contendientes —una monarquía conquistadora pero, a la vez, unificadora y una rica variedad de Estados independientes, inclusive repúblicas— se hallaba una alternativa legítima para el Renacimiento y el futuro político de Italia.¹¹

Permítaseme subrayar lo mucho que ha significado para mí que, durante mis años de madurez, me haya fortalecido la existencia de estas tendencias modernas dentro del saber italiano. He atestiguado y he sido lo suficientemente afortunado como para participar en una transformación a fondo del cuadro que se tenía del humanismo y el Renacimiento en Italia —quizá su transformación más profunda desde la aparición de la obra maestra de Burckhardt. En lo que respecta al primer Renacimiento italiano, ha emergido ahora una vasta cantidad de información inesperada en gran variedad de campos, y puesto que esta información contradice las presunciones anteriores sobre la naturaleza del Quattrocento, se hace difícil creer que los meros hechos no obligarán a seguir haciendo cambios en nuestra explicación de por qué el Quattrocento se apartó en forma tan profunda de la Edad Media, transformando de este modo la perspectiva de los siglos siguientes.

No quiero decir con lo anterior que el efecto final de todos estos cam-

¹⁰ En especial en su bien conocido ensayo de 1942 "Il Rinascimento", traducido con el título "The Concept of the Renaissance" en *Machiavelli and the Renaissance*, Londres, 1958.

¹¹ Los detalles de mi relación con Valeri fueron tratados en mi ensayo-reseña "Die Politische Entwicklung des italienischen Renaissance", en *Historische Zeitschrift*, 174, 1952, y brevemente en *Crisis*, vol. 1, apéndice 1, "Interpretations of the Political Background of the Early Renaissance", pp. 388-390.

bios pueda ser previsto, pero un buen número de cuestiones básicas puede y debe ser formulado. Uno se pregunta, por ejemplo, si una mayor familiaridad con la situación que guardaba el humanismo en la Florencia de principios del Quattrocento no demostrará que algunos o todos los factores presentes en esa época desempeñaron también un papel durante el siglo xvi, cuando el Renacimiento se expandía por toda Europa. Las investigaciones recientes —hasta donde yo sé, y hechas principalmente por investigadores estadounidenses— han empezado a revelar que no sólo la cultura veneciana del siglo xvi sino también ciertos aspectos anteriormente descuidados de los renacimientos francés e inglés pueden ser ilustrados por el modelo del Quattrocento italiano.¹² Aun cuando estamos tratando, hasta cierto grado, con paralelismos más que con influencias, permanece el hecho de que una vez que ha sido determinada una nueva y convincente norma para definir la mente del Quattrocento italiano, su aplicación puede, en formas diversas, perfeccionar la comprensión de la estructura del Renacimiento posterior, lo que incluye el humanismo en otros países europeos.¹³

→ El examen de las normas del humanismo en la Florencia de principios del Quattrocento puede ser también igualmente valioso para la comprensión de lo que antecedió y lo que siguió dentro del propio desarrollo florentino. En este caso, los beneficiarios principales deberían ser los grandes antecesores y herederos potenciales del pensamiento florentino de principios del Quattrocento, Petrarca y Maquiavelo. Para comenzar con Petrarca, dado que ahora sabemos que la maduración de las ideas del Renacimiento hacia 1400 se debió, en gran parte, al resultado de la unión entre los valores humanistas nuevos y la forma de vida que llevaban los ciudadanos de la ciudad-Estado, deberíamos preguntarnos si la indecisión familiar, característica de Petrarca (y de otros escritores del Trecento), no se debía en gran parte al hecho de que la forma de vida de éste era todavía, en grado considerable, contemplativa en el sentido me-

¹² Pienso en las obras de William Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley, 1968 y de Eugene Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, Mass., 1958, así como en otros libros listados en el capítulo xiii.

¹³ En lo que respecta a las consecuencias del (o a paralelismos de importancia relativos al) Quattrocento florentino durante el siglo xvi, recuerdo nuevamente al lector el resumen que se ofrece en el capítulo xiii. Véase también el sorprendente ejemplo que ofrecen los lazos de unión que se han establecido entre el humanismo cívico florentino, Maquiavelo y el pensamiento político inglés de mediados del siglo xvii —línea de desarrollo más bien distinta de la sugerida en la *Crisis* y en este libro, pero construida sobre un enfoque igualmente positivo del humanismo cívico florentino— por J. G. A. Pocock en *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975. En lo que toca a la temprana circulación en Gran Bretaña de interpretaciones afines a las mías, véase Denys Hay, *The Italian Renaissance in Its Historical Background*, Cambridge, 1961.

dieval y relativamente falta de compromiso con la sociedad y la vida activa de su tiempo. Existe, ciertamente, mucho mérito en el intento de investigar las luchas internas de Petrarca, pero esto no nos dice la historia completa. Una explicación de carácter más histórico puede encontrarse si sus contradicciones y regresiones, a veces sorprendentes, son observadas dentro del contexto de las diferencias profundas entre la vida en el Trecento y la vida en los círculos humanistas florentinos después de una o dos generaciones.¹⁴

¿Y qué puede decirse sobre Maquiavelo? ¿No es el descubrimiento de que la mayor parte de la perspectiva histórico-política de sus *Discursos* fue anticipada por los humanistas cívicos de principios del Quattrocento, más de lo que se supone dentro de la historiografía moderna, y de que la república siguió desempeñando un papel fundamental, emotivo e intelectual, para Maquiavelo y numerosos miembros de su generación destinados a influir en la perspectiva desde la cual es observado y evaluado? Precisando aún más, ¿el mayor reconocimiento de la deuda de Maquiavelo con la tradición humanista de Florencia —no sólo en asuntos marginales sino en todo lo que toca a su visión cívica y a su realismo histórico— no cambiará la opinión que tenemos sobre su pensamiento? En el caso de Maquiavelo, todavía más que en el de Petrarca, investigaciones y controversias capaces de abrir nuevas brechas han estado en pleno apogeo por años, y nos hemos hecho conscientes de que, tras la época de *El príncipe*, Florencia no rechazó del todo el humanismo y el republicanismo. En una palabra, la reconstrucción gradual del mundo del humanismo cívico de principios del Quattrocento nos ha asegurado que el medio florentino era capaz de producir un Maquiavelo "republicano" mucho más genuino de lo que su imagen tradicional podría permitir. Entender lo anterior fue lo que me llevó a trabajar, después de haber escrito la *Crisis*, en el problema del orden cronológico, largamente aceptado, de los escritos literarios de Maquiavelo, dado que se hizo notorio que *El príncipe* difícilmente pudo haber continuado —como no lo hizo— y sustituido aquellas partes de los *Discursos* que pueden ser consideradas el mayor monumento al republicanismo de Maquiavelo y su deuda con el humanismo florentino del Quattrocento; que, puesto que los *Discursos* pensados en forma republicana y orientados humanistamente representan la parte más madura de la obra de Maquiavelo, probablemente lleguen a sustituir las enseñanzas de *El príncipe*. Ciertamente es que esta revisión cronológica de la su-

¹⁴ Posteriormente me arriesgué a hacer comparaciones entre Petrarca y el humanismo florentino del Quattrocento, en el capítulo VII, pp. 160-164; en "The Evolution of Petrarch's Thought" en *From Petrarch to Leonardo Bruni*, Chicago, 1968; en "Petrarch: His Inner Struggles and the Humanistic Discovery of Man's Nature" en *Florilegium Historiale: Essays Presented to Wallace K. Ferguson*, Toronto, 1971; y en *Petrarch's "Secretum": Its Making and Its Meaning*, Cambridge, Mass., 1985.

cesión de los escritos de Maquiavelo no ha dado como resultado una reconstrucción biográfica considerable de su vida y pensamiento. Pero la transformación que ha tomado lugar en nuestra idea del Quattrocento constituye, claramente, un prerequisite para revaluaciones futuras.¹⁵

La alusión anterior a lo que será necesario en las reinterpretaciones futuras del desarrollo del pensamiento de Maquiavelo me lleva nuevamente a las lamentaciones con las que inicié mis comentarios sobre el curso de mis trabajos de investigación: que mi trabajo sobre algunos componentes esenciales de mi campo de estudio se ha mantenido en los preliminares o bien es incompleto. En lo que respecta a Maquiavelo, espero, al menos, haber aguijoneado a los investigadores a que se dediquen, con una mente más abierta, a seguir las consecuencias intrínsecas del cambio de imagen del primer Renacimiento que ha ocurrido durante mi vida.

¹⁵ Véase el capítulo xv.

XVIII. UNA DEFENSA DEL PUNTO DE VISTA SOBRE EL QUATTROCENTO PRESENTADO POR VEZ PRIMERA EN *THE CRISIS OF THE EARLY ITALIAN RENAISSANCE* (1970)*

1

RESULTARÍA útil para los lectores de la *Crisis* conocer qué principios-guía seguí cuando el libro fue escrito y por qué aún los considero como capitales. Comencemos haciendo algunas observaciones de carácter general.

Una queja, formulada por algunos críticos, es que la *Crisis* no cumple con su promesa de observar las ideas del Quattrocento, siempre que esto es posible, desde un ángulo sociopolítico. ¿De qué manera se ha cumplido esta intención, se ha cuestionado, si poca atención se ha puesto en el problema de hasta qué punto la *libertas*, en la cual, en última instancia, las ideas florentinas estaban centradas fue modelada de acuerdo con los intereses de un grupo dirigente restringido y sin hacer un análisis sistemático de cómo los valores proclamados por los humanistas florentinos fueron traducidos a la realidad de la vida florentina? En la actualidad somos más receptivos a las cuestiones de esta clase de lo que fueron los historiadores en la época en que la *Crisis* fue concebida. Sin embargo, si el libro fuera a ser escrito hoy, aunque tales cuestiones estuvieran aún más marcadas se mantendría al margen del asunto porque los límites de la democracia y la igualdad que encontramos en la Florencia de los alrededores de 1400 fueron los comunes a la vida política de la mayor parte de las ciudades-Estado a lo largo de la historia.

No obstante, y por cierto, las ideas nuevas del Quattrocento florentino no hubieran podido ser descritas en los términos expuestos en la *Crisis* de no haber sido observadas, de alguna manera, en su escenario sociopolítico. Uno de los componentes del pensamiento de este periodo consistió en una apreciación nueva de lo que en el siglo xv fue denominado la *vita activa y civilis*. No es posible encontrar nada semejante en las ciudades-Estado medievales dado que en la Edad Media la *vita contemplativa* del monje, plena de sentido religioso, tuvo prioridad sobre la vida

* Publicado inicialmente bajo el título "Presentazione al lettore italiano" en la traducción al italiano de la *Crisis* hecha por Renzo Pecchioli, Florencia, Sansoni, 1970, pp. x-xxxI. Publico aquí mi borrador original en inglés con algunas omisiones, numerosos cambios, esencialmente de estilo, y unas cuantas adiciones bibliográficas a las notas.

activa y cívica, que era ya considerada indispensable. En la sociedad del Renacimiento posterior a 1400, la *vita activa*, con sus pasiones conductoras, fue cada vez más respetada en su calidad de condición previa a la realización plena de la vida humana; en consecuencia, la acción y el compromiso políticos parecieron representar la única forma verdaderamente humana de vivir. Una vez que hube planteado en numerosos ensayos que el pensamiento de principios del Quattrocento en Florencia se caracterizó por el énfasis que puso en la *vita civilis*, Eugenio Garin señaló, y con toda justeza, que una tendencia similar prevaleció a finales del siglo xv, y del xvi, en la filosofía y la literatura de toda Italia.¹ Mas, como la *Crisis* nos lo recuerda, a lo largo de dos o tres generaciones tal tendencia fue casi exclusivamente florentina.

Con el fin de valorar esta tendencia del pensamiento, que no era ya medieval, la *Crisis* la considera junto con el ascenso simultáneo de una forma nueva de pensamiento histórico. De nuevo, se hace evidente una diferencia considerable con la forma de pensamiento medieval que la precede. En las generaciones anteriores la idea de la Roma antigua, tan importante para el humanismo, no se había liberado del supuesto teológico de que, debido a que había dominado todo el mundo conocido, representaba el último de los imperios universales a través de los cuales la Divina Providencia dio a la historia humana un orden que no puede ser comprensible en términos únicamente seculares y causales. Fue a causa de esta intrusión de la teología en la historia y la política que se provocó, entre los pensadores del Trecento, incluidos Dante, Petrarca y aun Salutati, que desconocieran las lecciones de la experiencia y vieran a los emperadores germanos como los predestinados a restaurar la paz. En contraste con esto, poco después de 1400 se formó una concepción de la historia por la cual el *Imperium romanum* de la Antigüedad pasó a ser visto bajo una luz más moderna. El imperio, se pensó entonces, ciertamente llegó a su fin cuando el pueblo romano perdió su fuerza natural y fue continuado por Estados nuevos, los herederos italianos de aquellas regiones y ciudades-Estado que florecieron en la península itálica antes de la dominación romana. Entre los nuevos Estados medievales se contaban repúblicas independientes en las cuales los hombres libres participaban de nuevo en el autogobierno y cuya esperanza política y cultural era igual a la de la antigua *Respublica romana* y las ciudades-Estado de Etruria y Grecia.

Estas dos líneas de pensamiento —el aprecio por la *vita activa* y por la perspectiva nueva de la historia— reflejan, inequívocamente, un ambiente social y político en pleno cambio después de 1400. Cuando empecé mi investigación sobre el humanismo florentino del Quattrocento, allá por los

¹ En su *Der italienische Humanismus*, Berna, 1947.

años veinte, la transición del Trecento al Quattrocento era aún explicada, por lo general, en términos de un conocimiento creciente de la literatura antigua o de un despliegue gradual de las ideas del Trecento. Los estudiosos apenas habían empezado a hacer uso en serio del hecho de que, en tanto que durante el Trecento se pensaba aún en un imperio cristiano universal como contraparte de la Iglesia universal, después de 1400 surgieron nuevos puntos de vista con respecto a la concertación política, o unidad, de la península italiana. Este cambio no preocupó a los primeros historiadores del siglo XX de la *Weltanschauung* del Renacimiento —Dilthey, Cassirer, Croce y Gentile—, que en sus evaluaciones respectivas de la época descubrieron explicaciones suficientes en la observación burckhardtiana de que las ideas en ascenso durante el Quattrocento fueron resultado de la creciente “autonomía”, intelectual y ética, del individuo.

Las observaciones que hice durante los años en que la *Crisis* estuvo en preparación no siguen en lo esencial a Burckhardt ni confirman el efecto avasallador de la tiranía en el pensamiento del Renacimiento, así como en la cultura, que él presupone. Resulta cierto, de la mayoría de las ideas del Quattrocento florentino que se presentan en la *Crisis* y que llevaron a alcanzar una mayor madurez de la opinión, que, en la perspectiva ordenada jerárquicamente de la Edad Media, fueron consideradas válidas sólo en un nivel inferior, en el que se hallaban lejos del centro de observación y de interés. La *vita activa* ocupó su lugar dentro de la perspectiva medieval, pero dado que la contemplación religiosa fue situada en un plano más elevado, no tuvo ningún punto de acceso el razonamiento posterior —que fue tan fundamental para los humanistas del Quattrocento— de que la virtud debe estar a prueba de manera continua, que debe ser practicada y que el retiro a la vida contemplativa provoca que la naturaleza se fragmente. Por la misma razón, los principios de un acercamiento causal a los fenómenos históricos existieron a lo largo de toda la Edad Media; sin embargo, continuaron siendo sólo principios porque en los sucesos más elevados, donde los acontecimientos se llenaron de sentido verdadero, para los pensadores medievales la historia mostró la mano de Dios y, así, no fue esencialmente obra del hombre y manifestación de su naturaleza. Por supuesto, sólo cuando se presentaron las condiciones en las cuales la verdad de la vida refutó la creencia en una jerarquía de gobiernos que culminaba en el Imperio romano, pudo finalmente desarrollarse la conciencia de que las reglas del crecimiento y la decadencia naturales eran aplicables también a Roma y que Roma, en consecuencia, podía servir de modelo a los Estados modernos.

¿Por qué surgieron estas actitudes durante los primeros decenios del Quattrocento? Las respuestas que se dan en la *Crisis* apuntan nuevamente a los cambiantes antecedentes sociopolíticos. Las fuerzas históricas y

políticas pudieron finalmente ser pensadas como moviéndose en un solo nivel cuando, hacia 1400, sólo la esperanza, o el miedo, secular de que partes considerables de la península italiana pudieran ser pacificadas por medio de la conquista de alguna de las poderosas monarquías italianas —Milán o Nápoles— empezó a sustituir el sueño semimístico de lograr la pacificación gracias al dirigente de un imperio ordenado por la voluntad divina. Aún más, la importancia de las diferentes formas de los Estados podía ser ahora mejor conocida: la monarquía podía ofrecer una forma más racional de gobierno a un Estado de grandes dimensiones, mas la república ciudad-Estado generó más vitalidad cultural y política porque sus ciudadanos podían tomar parte activa y responsable en la vida de la comunidad.

La segunda respuesta que se da en la *Crisis* tiene que ver también con la influencia de los cambios en el pasado: los mismos decenios hacia 1400 atestiguaron la construcción de la región-Estado florentina, que se extendía desde la costa toscana hasta los Apeninos. Este efecto colateral, inesperado, de resistencia a la expansión territorial de Milán convirtió a Florencia y a la ciudadanía florentina en algo tan importante que las comparaciones históricas de Florencia con Atenas y Roma finalmente se hicieron significativas. Cuando los historiadores florentinos comenzaron a considerar su ciudad como la protagonista de la independencia entre las ciudades-Estado italianas sobrevivientes, también comenzaron a considerar la libertad de la *Respublica romana* y la autocracia de la monarquía imperial romana como alternativas políticas. En ese momento la rivalidad, exitosa y prolongada, de las repúblicas ciudades-Estado etruscas con la Roma de los primeros tiempos fue descubierta; las constituciones de las antiguas y modernas ciudades-Estado fueron analizadas de la misma forma con el objetivo de determinar en qué habían contribuido a la libertad o al poder. La historia se hizo comparativa y secular y se fundaron los cimientos vitales del pensamiento posterior de Maquiavelo y Guicciardini.

Los capítulos de la *Crisis* que tratan de la resistencia florentina a Milán y Nápoles deben ser comparados con la descripción que hace Burckhardt del Estado renacentista. Su punto de vista sobre la época, basado como lo está en la creencia de que los Estados regidos por tiranos y las cortes principescas aportaron un campo de acción más amplio al individuo emancipado, desconoce el hecho de que, después de 1400, las repúblicas ciudad-Estado al igual que los Estados regidos por tiranos, alcanzaron el estadio en que las experiencias acumuladas durante generaciones se manifestaron finalmente en principios establecidos y en pensamiento consciente. Si bien es cierto que los principados autocráticos podían atribuirse una administración más efectiva así como la capacidad de cumplir con la mi-

sión de llevar la unidad y la paz a la península, capacidad que alguna vez fue atribuida al imperio, es también cierto que los ciudadanos de la ciudad-Estado habían tomado conciencia de una misión propia: mantener vivos los valores y las tradiciones de las comunas medievales y también, por medio del humanismo cívico, la herencia de *libertas* de las antiguas repúblicas ciudades-Estado. En pocas palabras, el resultado de la insistencia de Burckhardt en los efectos de la tiranía fue que sólo la mitad de la perspectiva humanista y de los retos sociopolíticos posteriores, a 1400 fue narrada.

II

Una de las premisas no declaradas de la *Crisis* la constituye el hecho de que la visión de Burckhardt sobre el Renacimiento, aunque válida en lo que corresponde, requiere ser completada mediante enfoques no del todo afines con el énfasis que hace en la tiranía y el individualismo, y que es esta necesidad la que, en gran medida, determinó la estructura de mi libro en el que se conjuntó un cuerpo de evidencias procedentes de fuentes anteriormente omitidas en las que se demostraba que el papel político de la república ciudad-Estado no fue desempeñado en su totalidad después de 1400, como pensó Burckhardt. En la *Crisis* se intentó dar a este material su lugar debido y se propugnó la necesidad de hacer un acercamiento multidimensional al Quattrocento. Sin embargo, en su introducción se señala expresamente que "el cálculo del peso de tales descubrimientos en nuestra perspectiva total del Renacimiento italiano no constituye la carga" del libro; se esperaba más bien, que los "lectores se plantearan este problema más amplio consigo mismos".

Incluso hoy, muchos años después, no ha llegado el momento de hacer el peso final de las pruebas acumuladas. Aunque la considerable repercusión del ideal de la *vita activa politica* de la ciudad-Estado sobre la literatura de los siglos xv y xvi se ha hecho cada vez más notable, quizá aún no poseemos información suficiente para juzgar el grado en el cual el humanismo fue alterado en forma permanente por ese ideal de principios del Renacimiento florentino. Es muy posible que el aspecto del periodo cambiará todavía más conforme nuestra visión de la vida y el pensamiento del Quattrocento se amplíe.²

No fue mi intención en la *Crisis* declarar que todos los estudios anteriores sobre el Renacimiento estaban equivocados, sino que simplemente no eran lo suficientemente amplios. En particular, no intenté negar que, a

² Tal como considero ha sido cambiada en el espacio concedido a la defensa de la riqueza que se hizo en el Quattrocento en este libro. Nótese también que Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists*, Princeton, 1963, *passim*, especialmente en

partir de sus principios medievales hasta el último Renacimiento, éste estuvo impregnado por la tradición retórica de la Antigüedad, ni tampoco intenté minimizar la parte que desempeñó el nacimiento de la filología humanista en la transición del pensamiento medieval al moderno. Más bien, el problema fundamental fue si la retórica y la nueva filología constituyeron las únicas contribuciones humanistas, o incluso las principales, en la formación del espíritu moderno; si el humanismo pudo haber desempeñado su papel fundamental en los siglos xv y xvi de no haber ofrecido también una visión nueva de la naturaleza y de la historia del hombre y una apreciación novedosa de los valores humanos. La *Crisis* intenta demostrar cómo los humanistas florentinos del Quattrocento no fueron sólo los continuadores de la tradición retórica y quienes contribuyeron inicialmente a la formación de la filología nueva, sino que dieron también origen a la filosofía de la vida política activa y a la secularización de la idea de la historia y la cultura, los dos *leit motiv* de la escuela de pensamiento que es analizada en la *Crisis*. Como se subraya en su epílogo, no puede afirmarse que todo humanista de los siglos xv y xvi compartiera esta perspectiva particular; pero tampoco puede decirse que la retórica y la filología fueran los únicos aspectos importantes del humanismo en esa época. Aunque este último precepto del humanismo rara vez es mencionado en la *Crisis* debido a que ésta se centra casi enteramente en los principios del Quattrocento, el cuadro que allí se presenta debe ser evaluado junto con una perspectiva de la historia total del humanismo.

Como lo han revelado numerosos estudios recientes, el énfasis en la *vita activa* y en la *civilis* y la secularización de las ideas históricas reaparecerían cada vez que el humanismo se convirtiera en una tendencia en las restantes repúblicas ciudad-Estado —en fecha tan tardía como el siglo xvi, en Génova y Lucca y, aún más tarde, en Venecia, donde podemos encontrar todavía una forma de humanismo cívico hasta casi finales del Renacimiento, hacia 1600, como lo ha señalado William Bouwsma.³ Al norte de los Alpes, donde un humanismo orientado políticamente, comparable al humanismo cívico de las repúblicas ciudad-Estado de Italia, se presentó con menor frecuencia y fue más limitado en su alcance, otras escuelas de pensamiento humanista confirmaron que el humanismo del Renacimiento no puede ser definido sólo en términos de motivación retórica y de la filología nueva, o incluso de ambas, en forma predominante. Por dar un ejemplo, en todos los lugares donde el humanismo coinci-

las pp. 271-302 ("The Genesis" y "The Decline of Civic Humanism"), nos ofrece un complemento sustancioso a la *Crisis* en todos los asuntos que atañen a la estructura socioeconómica y al papel político que desempeñó el humanismo florentino.

³ En *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley, 1968.

dió con los inventos nuevos en el campo de las artes mecánicas, en las cuales los modernos sobrepasaron en forma definitiva a los antiguos, la propensión humanista hacia la vida activa tomó, todavía, otra dimensión: la visión del hombre como *homo faber* (el artífice, el inventor), cuyo defensor principal fue el humanista de principios del siglo XVI Luis Vives. Existieron otras tendencias humanistas estructuradas de forma distinta hacia finales del Renacimiento. Para numerosos humanistas del siglo XVI no había una perspectiva propia de la vida sin que antes se liberara uno del dogmatismo. La discutible obstinación de los estudiosos, así, como sus demandas a la autoridad, fueron receladas como amenazas a la cultura verdadera, la cual requería de una medida considerable de escepticismo e incluso de agnosticismo. Sólo es necesario recordar a Montaigne para reconocer la inmensa contribución hecha por esta tendencia del pensamiento humanista al mundo moderno. En la obra de Montaigne, el agnosticismo se detiene en seco a unos cuantos pasos de la tradición católica, se ha conjuntado —en la forma típica del siglo XVI— con el fideísmo religioso. Mas el rechazo humanista del dogmatismo filosófico disminuyó asimismo el predominio del dogma en la religión. No hay necesidad de explicar el hecho de que esta clase de perspectiva humanista, que hizo su aparición en la obra y en la escuela de Erasmo, constituyó uno de los desarrollos más importantes y de más amplia difusión del moderno pensamiento occidental, rivalizado en su influencia quizá sólo por el humanismo cívico-político. En ninguno de estos casos el pensamiento de los verdaderos grandes humanistas fue modelado, inicialmente, por la retórica o la filología.

No dudo que la historia del humanismo del Renacimiento tendrá que ser presentada, en última instancia, en términos de una fenomenología comparada de todos los puntos de vista humanistas mencionados anteriormente (y posiblemente otros) sobre la vida y las sucesivas concepciones de la historia y la política del hombre. Cuando escribí la *Crisis* tuve la esperanza de que una comprensión a fondo de la clase especial de perspectiva humanista descubierta en la Florencia de principios del Renacimiento pudiera ser efectiva para expandir el humanismo del Renacimiento más allá de sus dimensiones "retóricas" y "filológicas" y convertirlo en un fenómeno mucho más complejo.

III

Una interpretación errónea del intento que se hace en la *Crisis* de enfocar mejor el segundo plano del primer humanismo llevó a algunos de mis críticos a acusarme de que mi libro es en extremo parcial a Floren-

cia. Para algunos, la *Crisis* es, aparentemente, uno de los descendientes de esa rama cuestionable de la historiografía que continúa las luchas parroquiales de las ciudades y regiones de la temprana historia italiana.

Lo anterior difícilmente podría ser más opuesto a los objetivos de la *Crisis*, en la que se apunta, en especial, a las bases que ofrecen fuentes anteriormente omitidas con el fin de restablecer el equilibrio histórico. El hecho es que, incluso antes de Burckhardt, se ha hecho un hincapié unilateral en las cortes de los príncipes y los tiranos. En la historiografía de la Ilustración estas cortes, en su calidad de contrapartes tempranas de la corte de Luis XIV, parecen eclipsar ya todo lo ocurrido en los siglos xv y xvi. Incluso la Florencia del Quattrocento —“la Florencia de los Médicis”— fue considerada como un principado del Renacimiento. Simone de Sismondi, el historiador de espíritu republicano y perteneciente a la escuela de Rousseau, en su reconstrucción de la historia de las repúblicas ciudad-Estado italianas de la Edad Media, realizada poco después de 1800, estaba convencido de que hacia finales del Trecento había terminado la época de las repúblicas. Consideraba que había muerto la libertad republicana y que sólo contaban ya los príncipes italianos. Con el establecimiento, a mediados del siglo xix, de una monarquía italiana, la política expansionista del más poderoso de los príncipes italianos, el perteneciente a los Visconti de Milán, fue vista, con frecuencia, como la precursora de los logros posteriores de la Casa de Saboya.

La primera lección que nos enseñan las fuentes en las cuales se basa la *Crisis* fue que la guerra de ideas florentina sostenida en contra de los Visconti en nombre de la libertad, y teniendo siempre *in mente* a las antiguas repúblicas ciudad-Estado, no fue sólo un asunto propagandístico. Las expresiones públicas y privadas durante las guerras contra Milán demuestran el crecimiento rápido de la autoconciencia política florentina. Las nuevas ideas políticas e históricas hacen su aparición, en forma más o menos simultánea, en epístolas y *ricordi* personales, en los *memoranda* de los funcionarios florentinos y en las minutas de los concejos de la ciudad, en las obras literarias y, finalmente, aunque no en último lugar, en las crónicas florentinas y en los escritos sobre historia humanista que no fueron redactados por escritores pagados y supervisados.⁴

⁴ Una fuente que no debe ser puesta de lado la constituye la correspondencia de la república con otros Estados. Mas si bien esas cartas nos ofrecen información básica sobre la práctica política y el estado de ánimo prevaleciente entre los jefes de Estado, por lo general revelan muy poco o incluso engañan a sus destinatarios intencionalmente siempre que se refieren a supuestas convicciones políticas generales o citan modelos o sucesos históricos, dado que en ninguna otra parte puede un funcionario o un humanista ser más reacio a expresar en forma honesta sus convicciones políticas personales (o aquellas del gobierno a cuyo nombre está escribiendo) que en una especie de correspondencia que debe adaptarse a las necesidades de la ocasión con el fin de alcanzar determinados logros diplomáticos. De este modo, cuando el humanista de una cancillería florentina se dirige a un emperador

En la *Crisis*, podría asegurarse, se presta igual atención a las manifestaciones del nuevo espíritu en el campo de la literatura florentina, que a las voces que se hacían escuchar en los reducidos de los Visconti y de los reyes de Nápoles. En ellos también, especialmente entre los seguidores de los Visconti en el norte de Italia, convicciones políticas firmes y representativas empezaron a subir al foro después de 1400. Y, de hecho, en la *Crisis* por vez primera puede encontrarse la consideración hacia la mayor eficacia de la autocracia en los escritos de los humanistas italianos del norte que escribieron a principios del Renacimiento, como Giovanni Conversino, Uberto Decembrio y Pier Candido Decembrio. De este modo, en la *Crisis* se escucha a ambas partes y se llega a la conclusión de que las ideas de las repúblicas y los principados deben ser tomadas más en serio de lo que hasta ahora ha sido el caso. En último análisis, las luchas políticas de principios del Renacimiento no fueron simples querellas entre vecinos iguales en la mezquindad de los fines que perseguían, como se considera con frecuencia, sino que, más bien, los encuentros de la época incluyeron opiniones y principios básicos. El triunfo del *principatus* en la llamada edad de los principados no fue una conclusión prevista. Por el contrario, debió hacerse una elección histórica entre dos sistemas posibles: la monarquía única para varias regiones de la península o el equilibrio entre Estados regionales en los cuales pudiera continuar la independencia y la vida republicana. Analizar el efecto que tuvo este segundo plano sobre el pensamiento del Renacimiento sin tomar un sesgo favorable a cualquiera de ambas partes es uno de los trabajos que se llevan a cabo en la *Crisis* y en esto no tuve predecesores, aunque descubrí un aliado en Nino Valeri, quien, aproximadamente al mismo tiempo, llegó a un punto de vista igualmente complejo de la escena política en la Italia de principios del Renacimiento.⁵

Sin embargo, es verdadero el énfasis que se hace en la *Crisis* sobre los

debe, por supuesto, parecer un servidor obediente del imperio, y escribir en forma admirativa sobre su incesante labor de traer la paz al mundo —incluso si Bruni fuera el escritor. O bien, también, cuando en 1395 Salutati, hablando en nombre de la república, debe felicitar oficialmente a Giangaleazzo por convertirse en duque de Milán, no vacila en decirle que Florencia no podía pensar en un gobierno más bienvenido en Milán que el de ese príncipe, que se ha hecho mejor conocido como un hombre de paz y que, indudablemente, trabajará en favor de la paz en Italia. Resultaría extraño, creo, deducir de éste y de otros ejemplos parecidos que las convicciones republicanas de aquellos que redactaron las cartas oficiales eran débiles o meramente retóricas, y que debe culparse a la *Crisis* por no prestar la atención debida a esta prueba "conflictiva". Tal razonamiento me parece absurdo, aunque ha sido empleado por algunos de los críticos de la *Crisis*. En cualquier caso, el testimonio acumulativo contenido en las diversas clases de fuentes que se refieren a lo anterior no resulta menguado por las contradicciones aparentes que han sido descubiertas en documentos redactados con fines diplomáticos muy transparentes.

⁵ Véase Valeri, *L'Italia nell'età dei principati dal 1343 al 1516*, Verona, 1950, así como mis acercamientos a su obra citados en el capítulo xvii, nota 11.

logros de Florencia y los florentinos. Para esto existen dos razones: en primer lugar, puesto que la historiografía moderna ha recalcado la importancia de los principados, el equilibrio puede ser restablecido sólo mostrando el papel excesivamente eclipsado, y a veces desconocido, que desempeñó la república florentina con todo detalle. Con este fin se dedica → considerable espacio en la *Crisis* a la reconstrucción de la conducta de los ciudadanos florentinos durante la prueba de fuego que constituyeron las guerras, así como a la investigación de los documentos literarios florentinos relacionados con la lucha. Así, la mayoría de los capítulos de mi libro se destinan a trabajos preparatorios más que a una reconstrucción totalizadora de los principios del Quattrocento.

En segundo lugar, la intención principal de la *Crisis* no es sopesar la importancia de las ideas en su calidad de armas políticas. El libro está destinado originalmente a determinar la repercusión de las ideas durante una época bélica decisiva en la *Weltanschauung* naciente del Renacimiento del Quattrocento. Desde este punto de vista, su descubrimiento principal es que los escritores florentinos de la época de Bruni abrieron el camino a Maquiavelo y Guicciardini de forma más incisiva de lo que se había pensado, no sólo a través de su influencia en los florentinos de época posteriores sino también porque se apartaron rápidamente de los aspectos medievales del Trecento, elaborando ideas sobre la historia y la política que son más acordes con mucho del pensamiento de los siglos siguientes.

Si comparamos este clima intelectual nuevo de la Florencia de principios del Renacimiento con lo que humanistas contemporáneos de las cortes de los tiranos italianos del norte y en el recinto de los Visconti pensaron sobre la historia o la política o sobre la vida de los sabios y los ciudadanos bajo los eficaces gobiernos autocráticos de los Estados principescos, descubrimos que allí, también, se dieron pasos considerables para alejarse del pensamiento del Trecento hacia 1400. Los escritos de autores del norte de Italia de principios del Quattrocento, como Giovanni Conversino en Padua y los Decembrios, el joven y el viejo, en Milán, se presentan como guías que van de la descripción idealizada de la instrucción vocacional obligatoria para los adolescentes dentro de una sociedad estrictamente supervisada a informes realistas sobre los progresos en el orden, la higiene y la planeación de las ciudades. También sobre este asunto la *Crisis* fue el primer libro en que se llamó la atención sobre algunos de los más esenciales de estos textos. ¡Mas qué insignificantes fueron estas formas de pensamiento de los Estados regidos por tiranos, con frecuencia utópicas, cuando se las compara con las verdaderas ideas modernas sobre la vida y la historia que surgieron al mismo tiempo en Florencia! Es, ciertamente, su desproporcionada importancia histórica lo que en última instancia justifica la posición dominante que se asigna a

Florenia en la *Crisis*. El lector debe convertirse en juez de si las conclusiones alcanzadas durante el curso de mi tratado sobre las tendencias opuestas resultan convincentes. Pero aun en el caso de que ocasionalmente mis conclusiones no sean totalmente imparciales, esto se debería a mi evaluación de lo que fueron los elementos más creadores e importantes en el crecimiento del pensamiento del Quattrocento y no a un sesgo a favor de Florenia.

IV

Para referirnos todavía a otro aspecto, quien recurra a la *Crisis* debe abstenerse de leer en sus páginas un dogmatismo que es ajeno a sus intenciones. Como su calidad de revisión de la literatura escrita durante los años hacia 1400 lo demuestra, el acercamiento secular y causal de los humanistas florentinos a la historia, que incluyó una sensibilidad nueva hacia los problemas del imperio y la independencia de los Estados, fue influida, esencialmente, por Giangaleazzo Visconti en el desafío que hizo a la *libertas* de Florenia en sus años finales. En consecuencia, debe reconocerse que la génesis del pensamiento histórico florentino fue decidida por los acontecimientos políticos y militares que se dieron durante unos pocos años, esencialmente durante el breve y culminante periodo de 1400-1402, que terminó con la muerte de Giangaleazzo. A los ojos de algunos críticos, sin embargo, esta afirmación, que se repite a menudo en la *Crisis*, parece violar la continuidad entre el Trecento y el Quattrocento. Insisten en que un análisis en el que se cambia el acento puesto en la continuidad a una metamorfosis relativamente súbita resulta sospechoso desde el principio.

Quienquiera que lea la *Crisis* en su totalidad descubrirá que también esta crítica se fundamenta en un malentendido. Mi insistencia en el papel decisivo que desempeñaron los años 1400-1402 se relaciona estrechamente con otros dos razonamientos concernientes a la génesis de las ideas del Quattrocento, razonamientos que no sólo son definidos explícitamente en el libro sino que resultan básicos a su análisis de la transformación intelectual que se dio en los umbrales del nuevo siglo. Uno se refiere a que las cambiantes ideas histórico-políticas tuvieron sus precursoras durante el Trecento pero que no dieron frutos maduros hasta que cambió el clima político de Italia hacia 1400. Las guerras de Giangaleazzo y la reacción florentina a su desafío fueron el "catalizador", para emplear la palabra que se usa en la *Crisis*; no fueron las causas de un cambio inesperado. El otro razonamiento relacionado es que las experiencias de 1402 bien pudieron no haber sido suficientes por sí mismas para transformar

el pensamiento florentino si otros acontecimientos no hubieran empujado en la misma dirección. Por una parte, la norma que regía las relaciones entre los Estados italianos en 1400-1402 —el afán de una gran potencia monárquica de conquistar la Italia central y la resistencia que ofreció la república florentina—, aunque mantenida en suspenso por unos cinco años tras la muerte súbita de Giangaleazzo en 1402, se repitió en diversas ocasiones antes de mediados del Quattrocento a manos del rey Ladislao, de Nápoles, y de Filippo Maria Visconti, dando en consecuencia mayor ímpetu a las ideas nuevas. Y, por otra parte, habiéndose convertido en una región-Estado toscana y en un miembro de un sistema naciente de grandes Estados, la Florencia del Quattrocento se encontró aún más avanzada en el camino hacia la soberanía y el Estado moderno de lo que había estado poco antes de 1400.

La historia de las ideas políticas e históricas florentinas del Quattrocento, en consecuencia, es presentada en la *Crisis* no como un surgimiento inesperado sino como un desarrollo que fue dándose en varios estadios. Ya se habían hecho a lo largo del Trecento descubrimientos de importancia dentro del pensamiento antiguo y en la política y en la historia —incluyendo las ideas de Cicerón sobre la *vita activa politica* y el papel histórico desempeñado por la *Respublica romana*—, mas habían estado en desacuerdo considerable con el cambio de la mentalidad medieval, de modo que fueron nuevamente descartados o neutralizados. Después de 1402 la república florentina pareció haber reencarnado el espíritu que animó a Atenas y Roma. La imagen histórica de la *Respublica romana* ascendió, finalmente, al foro y el ciudadano romano Cicerón, liberado de sus disfraces medievales, se convirtió en el modelo de los humanistas cívicos. Aun así, las obras escritas inmediatamente después de las guerras con Giangaleazzo (en especial la *Laudatio* de Bruni y el diálogo-tratado sobre la guerra de Dati), aunque originales, se hallaban todavía relativamente subdesarrolladas. La maduración del pensamiento nuevo no pudo darse hasta que Florencia se anexó la costa toscana, incluyendo Pisa y Liorna. El resultado fue la constitución de un Estado florentino, esencialmente al mismo nivel que el de Venecia y los grandes principados, dotado de un territorio en el cual la participación ciudadana en la administración de las zonas bajo dominio se asemejó, casi totalmente, y más que en cualquier época anterior, al tipo de participación que existió en las principales ciudades-repúblicas de la Antigüedad. La reanudación simultánea de la política de unificación italiana por medio de la conquista hecha por el reino de Nápoles y el siguiente duque de Milán, Filippo Maria, lo mismo que la conciencia naciente de que Florencia no se encontraba ya sola en su desafío a la expansión monárquica, pues estaba aliada ahora con las repúblicas ciudades-Estado sobrevivientes, llevó las relaciones entre los Es-

tados italianos a un punto cercano al conflicto ideológico, por denominarlo en el estilo moderno. Sólo entonces, entre veinte o más años tras el viraje decisivo de 1402, los grandes temas políticos de ambos campos fueron finalmente comprendidos y definidos por los escritores humanistas.

La descripción anterior del medio en que se desarrollaron las ideas del Quattrocento florentino nos presenta la perspectiva de llevar el alegato más allá de la vaguedad de los razonamientos iniciales sobre la "continuidad" de las tradiciones del Trecento. Así, en la *Crisis* el llamado proceso continuo de crecimiento se fracciona en una secuencia de fases distintas, en cada una de las cuales puede verse surgir un nuevo elemento de las experiencias políticas cambiantes; en primer lugar, por supuesto, la reorganización gradual e irreversible de Italia y, con ella, el surgimiento de la región-Estado florentina. Si los estadios han sido definidos de manera convincente, queda a juicio del lector la decisión.

Por lo mismo, resulta vital que estemos conscientes de la transformación que tuvo lugar dentro del pensamiento humanista después de 1400 y de los factores que la influyeron. La descripción que hace Burckhardt del desarrollo del Renacimiento no alcanza a explicar por qué debieron haber ocurrido cambios profundos en la política y el pensamiento italianos poco después de 1400; y, sin embargo, en la historia del arte (incluidas las propias contribuciones de Burckhardt a la historia del arte), la transición de la Edad Media al Renacimiento ha sido descrita siempre en los mismos términos: el surgimiento en Florencia, poco después de 1400, de una relación nueva con la realidad y la Antigüedad; la aparición, precisamente en los tres primeros decenios del Quattrocento, de las primeras obras maestras de un estilo nuevo y, de manera más específica, el surgimiento de un arte nuevo después de un siglo (el Trecento) en el cual algunas de las tendencias nuevas fueron aceptadas sólo para ser rechazadas nuevamente.⁶ La descripción que se hace en la *Crisis* de una mutación en el pensamiento político y humanista después de 1400 llena, en consecuencia, un vacío en el sistema burckhardiano. Describe un desarrollo que se encuentra en mayor armonía con los cambios que se dieron en el arte del Renacimiento —por supuesto, siempre que la cronología de los escritos humanistas, sobre los cuales la reconstrucción del campo literario descansa en última instancia, sea tan completamente confiable como la del arte nuevo.

⁶ En el capítulo en que me refiero a Burckhardt he llamado la atención al hecho de que ya había adelantado estos razonamientos en otras obras aparte de la *Kultur der Renaissance*. Véase el capítulo xvi, p. 393.

V

En este lugar debo hacer un giro para criticar el procedimiento de no pocos de quienes han empleado la *Crisis*, quienes han evitado enfrentarse a los muy importantes problemas filológicos que entran en juego al establecer la infraestructura cronológica del desarrollo de principios del Quattrocento. Muchos estudiosos de la época que se reconstruye en la *Crisis* parecen creer que, cuando se trata la génesis del humanismo cívico florentino, carece de importancia si una obra fue escrita unos cuantos años después, o bien que tales complejidades deben ser dejadas a la atención de los especialistas en escribir biografías. Tal tendencia ha sido tan poderosa que, debido a que la escritura del *Laudatio* ha sido en ocasiones asignada al año de 1400 y, en ocasiones, a los años posteriores a 1402 (esto es, ya sea antes o después de la guerra decisiva contra Giangaleazzo Visconti), algunos analistas contemporáneos han quedado satisfechos con fecharla "hacia 1401". Otros parecen considerar que han cumplido con sus obligaciones en lo que toca a la precisión histórica cuando dicen a sus lectores que han sido propuestas como fechas de publicación 1400 y los años siguientes a 1402.

No quiero decir, por supuesto, que los estudiosos no deben intentar hacer la demostración de que la fecha de la publicación de las primeras obras de Bruni constituye un problema insoluble, si ésa es su opinión. Quisiera más bien llamar la atención hacia la extendida actitud de animar a los historiadores a creer que deben dejar las "trivialidades" y enigmas de la cronología a los "especialistas" sin poner en peligro sus juicios sobre el periodo en cuestión. Debemos recordar que cualquier intento de relacionar la historia del pensamiento y, especialmente la historia de las ideas políticas y sociales con un segundo plano contemporáneo de experiencias políticas cambiantes se apoya en distinguir las condiciones históricas precisas bajo las cuales nuestros documentos y fuentes de estudio fueron pensados. La definición de las épocas de la historia del pensamiento debe detenerse en el entendimiento de las nuevas ideas tal como aparecen en el momento de su nacimiento, y tal comprensión variará de acuerdo con las circunstancias en las cuales supuestos fueron escritos los documentos, las obras o los párrafos en que se expresan tales ideas nuevas.

No resulta demasiado optimista creer que en los numerosos casos en que faltan las pruebas externas podemos, de todos modos, encontrar métodos objetivos que nos ofrezcan conclusiones verificables. Tales métodos no necesitan ser inventados otra vez; sus criterios básicos fueron establecidos hace ya mucho tiempo por la filología clásica y, a veces, lo único que se necesita es hacer una aplicación cuidadosa.

En el caso de la *Crisis*, la presunción de que existe una relación entre, por una parte, el ascenso de la perspectiva política e histórica del Quattrocento y, por la otra, la defensa y la reorganización de los Estados italianos sobrevivientes es acentuada por nuestro conocimiento de que las fechas aceptadas tradicionalmente sobre la publicación de un conglomerado de escritos florentinos en los que aparecieron por vez primera las ideas nuevas no son sostenibles. Previsiblemente, las opiniones pueden diferir en los detalles, pero parte considerable del cuadro histórico trazado en la *Crisis* se basa en conclusiones que conciernen estrechamente a la fecha de publicación de cuatro fuentes de información principales: dos de las primeras obras de precursores de Bruní —la *Laudatio* y el segundo de sus *Dialogi*— las cuales, sostengo, fueron escritas a raíz de la repercusión directa que causó el triunfo sobre Giangaleazzo. La reseña que hace Dati de las guerras florentinas contra Giangaleazzo debe haber sido escrita en el momento en que el clima político de la época inmediatamente posterior a la muerte de éste no había cambiado aún, así como a partir de ese sostén inexorable de tantas reconstrucciones del declinante Trecento, el *Paradiso degli Alberti* de Giovanni da Prato, que incluye ideas histórico-políticas que sólo pudieron haber sido formuladas tras la época de Giangaleazzo. Ahora, al final de numerosos años de empeños críticos por situar la cronología de la literatura de la época sobre bases más firmes, me siento razonablemente seguro de que la revisión de la fecha de publicación de esos cuatro documentos literarios prevalecerá.

Estoy plenamente consciente de que desde el punto de vista psicológico resultaría más prudente asegurar una vez más que el lector debe decidir cuánto de lo planteado acepta. Mas, al llegar a este punto, el grado de certidumbre al que podemos arribar es significativo y me siento obligado a declarar, con toda honestidad, lo que considero que tal grado debe ser. Aunque resultaba imposible dentro de la estructura de una obra histórica analítica como la *Crisis* plantear estos problemas críticos con la precisión metodológica que exige su naturaleza, he hecho todo lo que he podido para depurar la nueva cronología⁷ en dos de los capítulos de mi libro *From Petrarch to Leonardo Bruní: Studies in Humanistic and Political Literature*, Chicago, 1968, que son: "Chronology and Historical Certainty: The Dates of Bruní's *Laudatio* and *Dialogi*" (especialmente en las pp. 111-137) y "A Crucial Date in the History of Florentine Historiography: The Composition of Dati's *Istoria di Firenze* in 1409". Estos dos capítulos tienen como fin investigar e integrar los resultados de mi in-

⁷ Lo que fue propuesto en mi *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento*, Cambridge, Mass., 1955.

vestigación anterior y ofrecérselos al lector crítico que desea precisar por sí mismo qué margen de duda, grande o pequeño, existe sobre la infraestructura cronológica de los años decisivos que se dieron a principios del Quattrocento.⁸

⁸ En lo que toca a que se haya fechado con posterioridad a 1402 el *Paradiso degli Alberti*, véase el capítulo primero de *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice*. Para obtener una introducción apropiada al problema y a la importancia de la fecha de publicación de la *Laudatio* y los *Dialogi* de Bruni, dirijo igualmente al lector a la réplica que escribí a J. E. Seigel, "Leonardo Bruni: 'Professional Rhetorician' or 'Civic Humanist?'" en *Past and Present* 36, 1967, pp. 21-37. El ensayo "Chronology and Historical Certainty: The Dates of Bruni's *Laudatio* and *Dialogi*" aparecerá en forma más clara y sucinta en mi próximo libro, *The Life and Literary Work of Leonardo Bruni*.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abélard: 97, 101
 Accolti, Benedetto: 328
 Agátocles de Sicilia: 344
 Agustín, san: 33, 101, 139, 173
 Albertano da Brescia: 100, 101, 140, 153, 189
 Alberti, familia: 221-228
 Alberti, Giannozzo: 223-228, 232, 237, 238, 243, 245, 289
 Alberti, Leon Battista: 21, 35, 161, 202-204, 220-246, 286, 291, 327, 328
 Alberti, Lionardo: 226-228, 235, 237, 238
 Alberti, Piero: 21
 Albizzi, familia: 16, 19, 20, 221
 Albizzi, Rinaldo degli: 15, 16, 128
 Albertini, Rudolf von: 246, 344, 368, 373
 Alcuin: 101
 Aldobrandino d'Otobuono: 179
 Alejandro Magno: 128, 141, 145, 151, 159, 259
 Alejandro VI, papa: 365, 370
 Alemania: 59, 62, 65, 78, 79, 249, 250, 267, 268, 270, 271, 335-337, 363, 365, 379, 382, 400
 Alfieri: 383
 Alfonso de Nápoles: 135
 Alpes: 34, 57, 65, 81, 135, 146, 198, 249, 250, 262, 270, 285, 294, 297, 298, 304, 400, 414
 Amberes: 266
 Ambrosio, san: 95, 96, 98, 99, 111, 157
 Amiclas: 151
 Aníbal: 33, 41, 91, 365
 Anjou: 257
 "Anónimo" de 1385-1409: 68
 Antonino, arzobispo de Florencia: 141
 Antonio da Romagno: 167, 168
 Antonio, Marco: 41, 116
 Apeles: 319
 Apeninos: 55, 185, 397, 412
 Aquino, santo Tomás de: 101-103, 139-142, 172, 175, 192, 265
 Arezzo: 24, 63, 71, 76, 108, 364
 Aristóteles: 19, 24, 30, 86, 89, 90, 98, 100-102, 115, 125, 126, 128-130, 133, 134, 136, 137, 139, 142, 143, 150, 156, 159, 175, 176, 192, 196-199, 202, 204, 205, 208, 212, 218, 220, 232, 236, 297, 298, 305, 311, 316, 330, 331, 401, 402
 Arquá: 154
 Artois: 249, 264
 Arturo, rey: 253, 254, 257, 259, 278
 Asculun: 50
 Atalante: 54
 Átalo: 54, 55
 Atenas: 11, 107, 236, 325, 328, 340, 396, 412, 420
 Atenas, duque de: 72, 73, 76, 77
 Atila: 67
 Atilio Serano: 168, 219
 Augsburg: 270
 Augusto, emperador: 157, 174, 309, 374
 Aurispa, Giovanni: 203
 Austria: 249
 Avignon: 104, 145, 153, 183, 184, 258
 Azores: 326
 Bacon, Francis: 218, 219, 302, 310
 Baker, Herschel: 312
 Baldo de Ubaldis: 192
 Balcares, islas: 100
 Baluzius, Stephanus: 14, 35, 57, 128
 Barbaro, Francesco: 110, 111, 168, 194-197
 Bartolo de Sassoferato: 192, 193
 Basilea: 250, 270, 271, 378, 379
 Basilio, san: 187
 Belloni, Gino: 15, 17, 31, 112, 122-124, 132, 137
 Benito, san: 187
 Bernardino de Siena, san: 191, 192, 290
 Biondo, Flavio: 49, 51, 319, 371
 Biraghi de Milán: 203
 Bismarck: 337
 Bisticci, Vespasiano da: 20, 21, 209, 290, 291
 Bizancio: 203, 275
 Black, Robert: 328
 Boccaccio: 23-27, 34, 48, 54, 114, 115, 143, 170, 171, 177-181, 183, 190, 199-206, 216, 217, 259, 274, 328, 329
 Bodin, Jean: 266, 317
 Boecio: 94, 95, 101
 Boiardo, Matteo: 278
 Bolgar, R. R.: 101
 Bolonia: 18, 121, 169, 270, 327
 Borgia, Cesare: 344, 365
 Borgoña: 249, 257, 259, 260, 263, 264, 266
 Borgo S. Sepolcro: 289, 290
 Botticelli: 40

- Bouwsma, William: 414
 Brahante: 249, 263, 264, 266, 267, 272
 Bracciolini, Poggio: 132, 161, 196, 211, 212
 Brescia: 140
 Breña: 257
 Brucker, Gene: 15, 17
 Brujas: 264
 Brunelleschi, Filippo: 12, 13, 19, 32, 326, 327
 Bruni, Leonardo: 12-14, 16-20, 23-27, 32-53, 55-65, 67-85, 108-111, 115-118, 121, 124-129, 131-133, 135, 161, 169, 190, 196-205, 209-211, 213, 221, 223, 226, 228-231, 234, 236, 238, 242-244, 294, 318, 325, 371, 400, 423
 Bruno, Giordano: 197, 215, 302, 311, 322
 Bruselas: 266, 390
 Bruto: 41, 89, 107, 254, 257
 Buck, August: 111, 331, 332, 372
 Budé, Guillaume: 295
 Buonaccorso da Montemagno, el Joven: 21, 22, 124, 200, 234
 Buondelmonti, Zanobi: 354
 Buoninsegni, Domenico: 20
 Burckhardt, Jacob: 378, 379, 385, 387, 391-393
 Burke, Peter: 308
 Bury, John B.: 310
 Busini, Giovanni Battista: 333, 370
 Cacciaguida: 147
 Caggese, Rómulo: 20
 Caggio, Paolo: 304
 Cambiatiore, Tommaso: 198
 Cambrensis, Giraldus: 96
 Camilo, Marco Furio: 129
 Campaldino: 24-26, 112, 115
 Campano, Giannantonio: 110
 Canarias, islas: 326
 Capponi, Gino: 128
 Capua: 55
 Careggi: 279
 Carlomagno: 60, 62, 67, 253, 278
 Carolingio, imperio: 59
 Carrara, familia: 154
 Cartago: 29, 30, 47, 84, 173, 176
 Casio: 107
 Cassirer, Ernst: 335, 345, 411
 Castiglione, Lapo da, el Joven: 209
 Castiglione, Lapo da, el Viejo: 107, 193
 Castiglione, Baltasar: 278, 303, 306
 Catalina de Siena, santa: 185, 186
 Catilina: 29, 68, 69, 116, 137
 Catón de Utica: 119, 174
 Catón el Censor: 24, 29, 90-92, 114, 115, 149, 178
 Caudine, Forks [horcas de Caudio]: 340
 Cavalcanti, Guido: 115
 Caxton, William: 253
 Ceba, Ansaldo: 304
 Cellini, Benvenuto: 382
 César: 25, 41, 104, 108, 126, 128, 151, 182, 200, 270, 276, 341, 343, 393
 Chrysolores, Manuel: 244
 Cicerón, Marco Tulio: 19, 24-27, 86-119, 121, 123, 125-127, 129-131, 133, 136, 140-143, 145, 146, 157, 164, 165, 171-173, 186, 195, 201, 213, 259, 273, 275, 279, 297, 317, 393, 401, 402, 420
 Cincinato: 178, 182, 217
 Ciampi, revuelta de los: 15, 185
 Ciro: 344
 Claudiano: 48
 Cleante: 213
 Clemente VII, papa: 333, 353
 Codro: 174
 Colet, John: 256
 Collenuccio, Pandolfo: 207
 Colonna, Fabrizio: 359
 Commynes, Philippe de: 262
 Compagni, Dino: 115
 Constantino el Grande: 158, 174, 183
 Constantinopla: 260, 380
 Constanza: 250, 270
 Contarini, Gasparo: 314
 Conversino (da Ravenna), Giovanni: 166, 417, 418
 Copérnico: 51
 Corinto: 288
 Coriolano: 21
 Craso, Marco Licino: 92, 114, 115
 Cratipo: 198
 Crisipo: 134
 Cristo: 100, 147, 158, 172, 174-176, 182, 186, 188, 189, 210, 298, 318
 Croce, Benedetto: 332, 339, 411
 Curia: 33, 114, 196, 208-211, 222, 258, 398
 Curio Dentato, Manlio: 26, 112, 173, 178
 Curtio, Marco: 168
 Chabod, Federico: 346, 405
 Charpentier, Jean-Pierre: 381
 Charron, Pierre: 294, 296
 Chaucer: 252, 253
 D'Amboise, cardenal: 364
 Da Correggio, Azzo: 149
 Dante: 23-27, 31, 34, 37, 40, 48, 53, 54, 57-59, 66, 102, 112, 114-118, 141-143, 165, 170, 192, 193, 212, 239, 273-275, 285, 286, 290, 328, 329, 361, 383, 402, 410
 Dárdano: 54
 Dati: 420, 423

- Decembrio, Pier Candido: 206, 205, 417
 Decembrio, Uberto: 417
 Decios en la Roma antigua: 24, 41
 Demetrio el Cínico: 213
 Demócrito: 144, 157
 Descartes: 309, 322
 Deventer: 268
 Dicearco: 89, 90
 Dilthey, Wilhelm: 28, 285
 Dinamarca: 260
 Diocleciano: 183
 Diógenes (cínico griego): 141, 145, 151, 157, 159, 170, 392
 Dionisio de Halicarnaso: 55
 Domingo, santo: 139, 187, 192
 Dominici, Giovanni: 191, 192
 Donatello: 12, 19, 25, 32, 40, 327
 Du Bellay, Joachim: 306, 330
 Durero: 271
 Du Vair, Guillaume: 307

 Egidio Romano: 141
 Egipcios, soldados mamelucos: 359
 Elyot, Sir Thomas: 305
 Emiliani Giudici, Paolo: 389
 Emilio, Paolo: 266
 Eneas: 254, 276
 Enrique III: 307
 Enrique IV: 307
 Enrique VIII: 256, 305
 Epaminondas: 41
 Epicuro: 155, 198, 205
 Erasmo: 219, 268, 271, 295, 304, 320, 323, 381, 415
 Escandinavia: 269
 Escévola, Mucio: 21, 41
 Escipión Africano, Mayor y Menor: 9, 26, 29, 30, 90, 91, 94-96, 99, 105, 112, 113, 176, 178, 182, 217, 365
 Escipión Násica: 89
 Escoto: 265
 España: 176, 178, 249, 250, 260, 272, 280, 364, 366; véase también Hispania
 Esparta: 175, 328
 Este, Ercole d': 207
 Este, familia del: 278
 Étapes, Lefèvre d': 265
 Eton: 253
 Etruria (en la antigüedad): 38, 52, 53, 55, 58, 62, 63, 80, 410
 Eugenio, Colinas de: 154
 Europa: 51, 66, 211, 238, 249-251, 253, 254, 257, 260, 264, 269, 273, 277, 280, 283, 284, 287, 312, 316, 323, 362, 385-388, 391, 397, 398, 400, 406
 Evelyn, John: 306

 Eyck, Hubert van: 263
 Eyck, Jan van: 263

 Faber Stapulensis: 265
 Fabio Máximo: 112
 Fabrizio Luscino: 112, 168, 173, 176, 178, 207
 Faesulae [Flésole] etrusca: 50, 53, 54
 Federico II de Hohenstauffen: 60, 69, 70, 143, 212
 Felipe el Bueno (de Borgoña): 259
 Feltre, Vittorino da: 274
 Ferguson, Adam: 388, 389, 390
 Ferguson, Arthur B.: 305
 Ferguson, Wallace K.: 379
 Ferrara, familia de los: 128, 168, 209, 274, 278
 Fiano, Francesco da: 33, 34, 42
 Ficino, Marsilio: 116, 117, 204, 239, 256
 Fichte: 335
 Filelfo, Francesco: 24, 25, 295
 Filelfo, Giovan Maria: 25, 118
 Flandes: 249, 250, 263, 264, 266, 267, 269, 272, 283, 284
 Florencia: 12, 13, 46-48, 50, 53, 54, 57, 66, 68, 70, 183, 185, 256, 263, 273, 275, 276, 278, 279, 282, 283, 285-289, 291-295, 297, 300, 302, 306-308, 323, 324, 326, 327, 329, 334, 336, 352-354, 362, 364, 365, 370, 373, 391, 396, 398-407, 409, 410, 412, 415, 416, 418-420
 Floro, Lucio Anneo: 29, 171
 Fontenelle, Bernard de: 309
 Forini, Ser Paolo: 16
 Francesco, duque de Ferrara: 129
 Francia: 65, 74, 78, 79, 82, 104, 249, 250, 257-259, 262, 265, 266, 278, 284, 287, 295, 297, 298, 304, 306-310, 315, 345, 363-366, 381-383, 386
 Francisco, san: 139, 143, 157, 161, 167, 168, 187, 188

 Gadol, J.: 234
 Gacta: 134
 Galia: 41, 99
 Galileo: 312, 322, 332
 Gante: 264, 266
 Garin, Eugenio: 117, 132, 229, 295, 323, 404, 410
 Gelio, Aulo: 107, 301
 Gelli: 35
 Génova: 29, 304, 414
 Gentile, Giovanni: 404
 Geoffrey de Monmouth: 254
 Germania: 82, 83
 Gervinus, G. G.: 340
 Ghiberti, Lorenzo: 13

- Gianfigliuzzi, Rinaldo dei: 18, 19
 Gibbon: 381
 Gibelinos: 61, 64, 67, 70
 Gilbert, Felix: 355
 Gilson, Étienne: 384
 Ginebra: 388
 Giotto di Bondone: 36, 326
 Giovanni dalle Celle: 184-186, 188-190, 192, 193
 Giustiniani, Leonardo: 11, 110
 Giovanni da Prato: 423
 Godos: 59, 84
 Goethe: 382, 383
 Goetz, Walter: 377, 400
 Goldbrunner, H. M.: 44, 197, 214
 Gonzaga, familia: 57
 Gonzaga, Francesco: 278
 Grayson, Cecil: 21, 222, 223, 226, 227, 232-234, 236-238, 240, 243
 Grecia: 56, 84, 144, 169, 388
 Green, Louis: 68, 85
 Gregorio Magno, san: 101, 157
 Grimalio, Lorenzo (Grimaldus Goshicis): 303
 Grundman, Herbert: 138
 Guarino da Verona: 113, 168, 169, 194, 274
 Guazzo: 304
 Güelfos: 60, 61, 64, 67, 70, 72, 143, 192
 Guicciardini, Francesco: 45, 80, 231, 244, 277, 303, 412, 418
 Guido del Palagio: 186
 Guido de Pisa: 99, 100
 Guittone d'Arezzo: 142

 Habsburgo, los: 249, 250, 272
 Hades: 104, 107
 Hadoardus: 99
 Hagen, Karl: 382
 Hakewill, George: 310
 Hale, J. R.: 363
 Hay, Denys: 308, 371, 406
 Hegel: 335, 382, 383
 Heidelberg: 268
 Hércules: 60, 133
 Herder: 335
 Hexter, J. H.: 334, 345, 369
 Hierón (tirano de Siracusa): 344
 Hipócrates: 316
 Hispania: 41
 Hohenstaufen: 47, 60, 65, 70, 72, 283, 383, 386, 397
 Homero: 156, 310, 402
 Horacio Cocles: 21, 26, 56
 Horacio: 55, 141
 Huizinga, Johan: 261, 264
 Humboldt: Wilhelm von: 391

 Hume: 388
 Hungría: 260
 Hyslodaye, Raphael: 304

Imperium Romanum: 318, 329, 398, 410
 Inglaterra: 217, 218, 249, 250, 252-257, 265, 268, 269, 283, 284, 287, 297, 298, 304-306, 310-313, 332, 336
 Inocente VII, papa: 34
 Isabel I: 252, 255
 Isafas: 398
 Islam: 66
 Israel: 359
 Italia: 15, 18, 27, 30, 34, 38, 39, 41, 43, 45-52, 55, 57-62, 64, 65, 68-70, 74, 76-83, 88, 102, 103, 109, 114, 126, 128, 129, 132, 135, 140-142, 147, 144-150, 153, 156, 161-167, 170, 174, 198, 203-205, 208, 212, 215, 217, 218, 220, 221, 230, 238, 239, 242, 243, 246, 250-252, 255-260, 262-265, 267-269, 271-280, 283, 287, 288, 295, 297, 299, 303-308, 319, 324-326, 328-330, 332, 335-338, 346, 348-350, 352, 362, 364, 365, 368, 370, 372-374, 379-390, 395-400, 403, 410, 414, 417-421
 Ítalo: 54

 Jenócrates: 159
 Jenofonte: 84, 203, 204, 223, 224, 228, 236
 Jerónimo, san: 90, 96-99, 105, 121, 155
 Job: 140
 John de Salisbury: 97
 Jones, Richard F.: 311
 Jonson, Ben: 321
 José de Arimatea: 140
 Julio II, papa: 365, 370
 Juvenal: 141, 142, 197, 200, 202

 Kaegi, Werner: 378
 Kant: 339
 Kristeller, Paul O.: 234, 278

 Ladislao (rey de Nápoles): 326, 420
 Lancilotti: 332
 La Penna, Antonio: 14
 Lactancio: 95
 Ladislao, rey: 77
 Lachio: 113
 Landino, Cristóforo: 27, 33, 40, 41, 116-118, 130, 133, 204, 239
 Lascaris, Janus: 369
 Latini, Brunetto: 141-143, 197
 Le Caron, Louis: 296
 Lefèvre, véase Étaples, Lefèvre d'
 Leónidas: 41
 León X, papa: 353, 362, 365, 370, 374

- Le Roy, Loys: 306, 314, 315, 316, 317, 318, 332
 Linternum: 178
 Liorna: 287, 420
 Livio, Tito: 31, 44, 48, 55, 80, 144, 259, 274, 276, 333, 341, 355, 356, 364, 365, 369
 Lodi: 114
 Lombardia: 18, 102, 275, 353, 397
 Lombardo della Seta: 154, 155, 162, 167, 206
 Londres: 252-256, 280, 304
 Lovaina: 264
 Lucano: 169, 171
 Lucca: 16, 20, 63, 74, 118, 172, 353, 414
 Luis de Baviera: 60
 Luis XI: 260, 262
 Luis XIII: 306
 Luis, XIV: 306, 309, 310, 381, 416
 Luna (ciudad etrusca): 62
 Lutero, Martín: 297

 Macabeos, segundo libro de los: 172, 173
 Macaulay, Thomas B.: 336
 Macedonia: 30
 Macrobio: 90, 93, 94, 101, 123, 130, 131
 Mallory, Thomas: 254
 Manetti, Antonio: 34
 Manetti, Giannozzo: 20, 21, 26, 27, 116, 199, 209, 291, 292, 301, 326
 Manto: 53
 Mantua: 53, 55, 57, 58, 274, 278
 Map, Walter: 97
 Maquiavelo, Nicolás: 28, 30, 31, 39, 40, 42, 43, 45, 48, 76, 80, 85, 117, 137, 180, 218, 243, 244, 246, 262, 277, 303, 306, 314, 319, 333-374, 389, 398, 402, 406-408, 412, 418
 María y Marta: 100, 298
 Mario, Gayo: 33, 41, 129
 Marsili, Luigi: 190
 Marte: 67
 Martín, san: 187
 Martinez, Lauro: 17, 413
 Masaccio: 32, 327
 Mattingly, Garrett: 340, 341, 345
 Mazzei, Lapo: 143
 Médicis, Cosme de: 12, 17, 18, 20, 21, 77, 84, 116, 188, 194, 195, 209, 213, 221, 286, 390
 Médicis, familia de: 11-13, 16, 17, 20, 27, 77, 236, 239, 243, 286, 287, 334, 362, 368, 370, 380, 381, 385, 416
 Médicis, Giovanni de: 362
 Médicis, Giuliano de: 357, 362, 365, 370
 Médicis, Giulio de: 353
 Médicis, Lorenzo de: 194, 213, 214, 216, 246, 278, 279, 323, 333, 357, 358, 370
 Médicis, Lorenzo di Piero de: 349
 Médicis, Piero de: 116
 Médicis, Pietro di Lorenzo de: 204
 Mediterráneo: 287-289
 Meinecke, Friedrich: 28, 31, 43, 335-338
 Melanchthon: 298
 Menenio Agripa: 217
 Metelo: 24, 30, 112
 Michelet, Jules: 378, 383
 Miguel Ángel: 319
 Milán: 18-21, 49, 67, 77-79, 81, 82, 128, 150-152, 154, 156, 160, 163, 205, 275, 276, 278, 326, 336, 344, 347, 352, 366, 374, 397, 403, 412, 416-418, 420
 Moisés: 96, 344
 Molho, Anthony: 17
 Mollweide, R.: 99
 Montaigne: 381, 415
 Monte Morello: 69
 Montepulciano: 82
 Montesquieu: 335
 More, Sir Thomas: 256, 304, 320, 323
 Muratori, Ludovico Antonio: 301, 384

 Naldi, Naldo: 301
 Najemy, John: 17
 Napoleón: 388
 Nápoles: 21, 77, 135, 148, 276, 284, 287, 295, 335, 346, 348, 352, 353, 397, 403, 412, 417, 420; Universidad de: 208
 Nardi, Jacopo: 354, 355
 Neckham, Alexander: 100
 Nerli, Filippo de: 354, 355
 Nerón: 183
 Nesi, Giovanni: 204, 205, 239
 Newton, Isaac: 320
 Niccoli, Niccolò: 196, 325
 Niccolò da Tolentino: 190
 Nicolás de Cusa: 268, 364
 Nicolás V, papa: 203
 Nietzsche: 379
 Nifo, Agostino: 208, 215
 Numa Pompilio (rey romano): 94, 181
 Nuremberg: 270-272

 Occam: 265, 271
 Ocno de Mantua: 53, 58
 Octavio: 41
 Oliverotto da Fermo: 344
 Oricellari, jardines de: 354, 355, 358, 366, 368-370, 373
 Orleáns: 257
 Orsini, Giovanni (arzobispo): 216, 217
 Orsini, Latino (cardenal): 216
 Oxford: 251, 256, 265, 268, 270, 280, 321

 Pablo, san: 130, 142, 147, 256, 265, 268, 400

- Padua: 21, 81, 82, 154, 163, 167, 169, 208, 270, 303, 306, 327, 329, 331, 418
 Países Bajos: 253, 260, 263, 264, 267, 268, 280
 Palermo: 304
 Palmieri, Matteo: 14, 16, 22, 26, 30-33, 35, 36, 111, 122-124, 127, 128, 131-133, 135-137, 200-202, 205, 213, 226, 228, 242, 243, 301, 308, 326
 Pandolfini Agnolo: 238, 239
 Panecio de Rodas: 89, 125
 Papal Estado (Estado de la Iglesia): 251, 276, 353, 357, 362, 370, 397, 398
 París: 251, 280, 308, 343, 345, 363; Universidad de: 100, 264
 Parma: 148-150, 163
 Paruta, Paolo: 303
 Patrizi, Francesco: 133-135
 Pavia: 154
 Peacock, Reginald: 218
 Peckham: 217
 Pellegrini, Sancto de': 169
 Percival: 253
 Pericles: 213
 Perpignan: 288
 Perrault, Charles: 309
 Perugia: 18, 62, 63, 77, 193, 290
 Petrarca: 23-26, 28-31, 34, 36, 37, 45, 46, 48, 52, 54, 58, 59, 66, 67, 96, 103-108, 113, 115, 119-121, 123, 129, 130, 132, 138, 143-165, 167, 170, 177, 179, 180, 184, 190, 195, 205, 206, 211, 212, 216, 221, 222, 231, 234, 235, 258, 259, 273-275, 277-279, 290, 291, 294, 300, 324, 326, 328, 329, 383, 385, 406, 407, 410
 Peuerbach: 271
 Piccolomini, Alessandro: 303, 304
 Piccolomini, Eneas Silvio (papa Pío II): 110, 270
 Pico della Mirandola: 279, 400, 401
 Piccolpassi, F. (arzobispo de Milán): 49
 Pío II, Papa: 260, 270
 Pirro (rey de Epiro): 174, 178
 Pisa: 18, 47, 62, 63, 71, 80, 84, 99, 100, 179, 287, 399, 420
 Pistoya: 63, 76, 124, 234
 Piur, Paul: 144
 Platina, Bartolomeo: 216, 217
 Platón: 86, 89, 122, 128, 133, 136, 156, 198, 213, 215, 231, 265, 279, 316, 317, 330, 331
 Plinio el Joven: 55
 Plotino: 93, 123
 Plutarco: 55, 108, 325
 Pocock, J. G. A.: 406
 Pole, Reginald: 305
 Polenton, Siccio: 109
 Poliziano: 116, 323, 328
 Polibio VI: 369
 Pompeyo (Pompeyo Magno): 33, 41
 Pomponazzi: 329
 Pontano, Gioviano: 135, 163, 207, 208, 215, 295
 Populonia (ciudad etrusca): 62, 63
 Porcari, Stefano: 21, 22, 112, 113, 190, 200, 202, 205
 Porsena de Clusio: 55, 56
 Posidonio: 125, 130, 131
 Procopio: 60
 Ptolomeo (geógrafo griego): 66, 67, 311, 316
 Ptolomeo de Lucca: 102, 103, 172-180
 Rabelais, François: 323
 Radbertus, Paschasius: 96
 Rafael: 319
 Rambaldi, Benvenuto, da Imola: 54
 Randall, John H.: 312
 Ranke: 335
 Regiomontanus: 271
 Régulo, Marco Atilio: 173
 Remigio de' Girolami: 102, 103, 172
 Renaudet, A.: 251, 258, 277, 338, 346
Respublica Romana: 363, 364, 393, 398, 410, 412, 420
 Retóricos (en Francia y Borgoña): 277, 389, 396
 Ricci, Giovanni: 78, 159, 179
 Rice, Eugene F. Jr.: 294-300, 302, 304, 306, 307, 406
 Rienzo, Cola di: 45
 Rigault, Hippolyte: 309
 Rin: 266, 268, 270, 271
 Rinuccini, Alamanno: 200, 201, 328
 Rinuccini, Cino: 67, 68, 111, 119, 122, 195
 Ritter, Gerhard: 251, 338
 Robbia, Luca della: 12
 Roberto (rey de Nápoles): 143, 144, 148
 Roma, II, 14, 21, 24, 29, 30-34, 36-39, 41, 43, 45-53, 55-62, 65, 66, 68, 69, 78, 80, 84, 85, 88, 91, 92, 106, 109, 110, 113, 124-126, 128, 144, 148, 168, 172, 174, 177-183, 200, 207, 208, 211, 216, 217, 222, 229, 234, 253, 259, 276, 303, 318, 325, 326, 328, 329, 340, 343, 347, 352, 355, 356, 359, 360, 362, 372, 374, 388, 398, 402, 410-412, 420
 Romagna: 353, 365
 Rómulo: 181, 182, 343-345
 Ronsard, Pierre de: 296, 306, 307
 Rossi, Pino de': 143, 170, 177, 179, 190
 Rousseau: 334, 388, 416
 Rovere, Francesco Maria della: 365
 Rubinstein, Nicolai: 17

Rucellai, Cosimo: 349, 354, 355, 359, 370
Rucellai, Giovanni: 239
Ruperto (rey germano): 79
Rusella (ciudad etrusca): 63
Russo, Luigi: 339

Saboya: 260, 416

Sacro Imperio Romano: 31

Salamina: 41

Salamonio degli Alberteschi, Mario: 374

Sale, Antoine de la: 261, 262

Salerno: 208

Salim I: 359

Salomón: 147

Salustio: 14, 29, 31, 48, 68, 137, 144, 171, 174, 180, 182

Salutati, Coluccio: 23, 25, 66, 106-108, 119-121, 130, 131, 166, 180-184, 186, 187, 193, 195, 217, 244, 294-296, 299, 302, 325, 402, 410, 417

Samminiato, Giovanni da: 121

San Casciano: 361

Sapori, Armando: 276, 288

Sasso, Gennaro: 333, 334, 338, 348, 355, 359, 362, 363, 366, 369, 371

Savonarola: 218, 243, 246, 373, 374

Scala, Bartolomeo: 328

Scarperia, Jacopo Angeli da: 108

Séneca: 24, 115, 130, 131, 141, 142, 144, 155, 157, 165, 166, 169, 171, 172, 180, 186, 203, 206, 213, 217, 224, 235, 290, 302

Servio (comentarista de Virgilio): 55

Sforza, Francesco: 344

Sícano: 54

Sicilia: 284, 344, 397

Siena: 18, 62, 63, 70, 76, 80, 82, 120, 133, 134, 290, 304, 328, 353

Sila: 41, 50, 57, 68, 182

Silvestre, papa: 157, 158

Simone, Franco: 258, 380

Sirac (hijo de): 100

Siracusa: 344

Sismondi, Simonde de: 388-390, 416

Sixto IV, papa: 216, 217

Skinner, Quentin: 308, 374

Sluter, Claus: 263

Sócrates: 96, 144, 159, 172, 236

Soderini, Piero: 364, 365

Solón: 25, 107, 169

Sombart, Werner: 203, 204, 223

Speroni, Sperone: 303, 329-331

Spinoza: 334

Spurius Posthumius: 340

Starkie, Thomas: 305

Stefani, Marchione di Coppo: 68

Stendhal (Marie Henri Beyle): 383

Stephens, John N.: 185

Strozzi, Filippo degli: 21

Strozzi, Nanni degli: 57, 128

Strozzi, Palla degli: 21

Suiza: 266, 273

Swift, Jonathan: 310

Symonds, John Addington: 379

Tácito: 270, 275

Tarquínia (ciudad etrusca): 62

Tassoni, Alessandro: 332

Temístocles: 41, 213

Temple, Sir William: 310

Teodorico el Grande (ostrogodo): 94

Teofrasto: 90, 96, 97, 105, 196, 198

Termópilas: 41

Tesco: 344

Thorndike, Lynn: 384

Tiber: 53, 56

Tiresias: 53

Toscana: 53, 54, 59, 61-63, 65, 70, 74, 76, 79, 80, 82, 128, 180, 191, 211, 223, 243, 353, 365, 367, 368, 412, 420

Trevelyan, George Macaulay: 252

Tristán: 253

Troeltsch, Ernst: 401

Troya: 253, 259, 276

Tucídides: 35

Turquía: 260, 380

Ulm: 270

Uzzano, Niccolò da: 13

Valerio Publicola: 207, 217

Valeri, Nino: 276, 405, 417

Valerio, Máximo: 144, 173, 178-180

Valla, Lorenzo: 49, 205, 255

Varchi, Benedetto: 292, 293, 330, 334

Varrón: 24, 115

Vasari, Giorgio: 319

Vaucluse: 104, 146-154, 156, 157, 160, 165, 211, 222

Veies (ciudad etrusca): 56

Vellutello, Alessandro: 27, 118

Venecia: 13, 80, 110, 154, 164, 166, 168, 194, 275, 276, 295, 303, 304, 306, 328, 353, 391, 414, 420

Vergerio, Pier Paolo: 25, 32, 108, 113, 114, 169, 170, 229, 302

Vergil, Polydore: 257

Verona: 81-82, 104

Vespasiano. Véase Bisticci: 290, 291

Vettori, Francesco: 357, 360-362, 366

Viena, Universidad de: 271

Villani, familia: 45, 72

Villani, Filippo: 45, 48, 54, 66, 68

- Villani, Giovanni: 45, 48, 49, 54, 66, 72-74, 76, 78, 114, 285
 Villani, Matteo: 45, 72, 78
 Villon, François: 261
 Vincent de Beauvais: 98-100, 103
 Virgilio: 48, 53, 55, 58, 84, 156, 157, 171, 274, 402
 Visconti, Bernabo: 82
 Visconti, familia: 18, 77, 78, 80, 128, 150, 154, 206, 275, 276, 326, 403, 404, 416-420, 422
 Visconti, Filippo Maria: 19, 21
 Visconti, Giangaleazzo: 77, 84
 Visconti, Giovanni: 78, 150
 Vives, Juan Luis: 295, 304, 320-323, 415
 Volscos: 31
 Voltaire: 380, 381
 Volterra: 63, 70, 76
 Walker, Obadiah: 306
 Whitfield, J. H.: 333, 334, 344, 359, 369
 Widmer, Berthe: 110
 Wilkins, Ernest H.: 152, 156, 159
 William de Malmesbury: 97
 Winchester: 253
 Windesheim (congregación regida por cá-
 nones agustinos): 266
 Wittenberg: 297
 Witt, Ronald: 17, 120
 Wotton, William: 310
 Ypres: 266
 Zama: 91
 Zambecari, Pellegrino: 121
 Zanobi da Strada: 48
 Zaqueo: 188, 189
 Zara (en la Dalmacia veneciana): 110
 Zeno, Carlo (hombre de estado veneciano):
 110
 Zenón (estocio griego): 134
 Zeuxis: 319
 Zuider Zee: 266, 268
 Zurich: 378, 384, 390

ÍNDICE GENERAL

Prefacio.	7
-------------------	---

Primera Parte

ANATOMÍA DEL HUMANISMO CÍVICO FLORENTINO

I. Los antecedentes del Renacimiento florentino temprano . .	11
II. Las nuevas formas del pensamiento histórico y psicológico	28
III. La perspectiva cambiante del pasado en la <i>Historiae florentini populi</i> de Bruni.	44
IV. La <i>Historiae</i> de Bruni vista como una expresión del pensamiento moderno	65
V. La remembranza del espíritu cívico romano de Cicerón a lo largo de los siglos medievales y en el Renacimiento florentino	86
VI. El resurgimiento florentino de la filosofía de la vida política activa	119
VII. La pobreza franciscana y la riqueza civil en la conformación del pensamiento humanista del Trecento: el papel de Petrarca.	138
VIII. La pobreza franciscana y la riqueza cívica en la modelación del pensamiento humanista del Trecento: el papel que desempeñó Florencia	165
IX. La riqueza cívica y los nuevos valores del Renacimiento: el espíritu del Quattrocento	194
X. Leon Battista Alberti, heredero y crítico del humanismo cívico florentino	220

Segunda Parte

EL MARCO HISTÓRICO Y LA INFLUENCIA DEL HUMANISMO FLORENTINO

XI. La civilización del siglo xv al norte de los Alpes y el Quattrocento italiano: divergencias y convergencias.	249
XII. Una interpretación sociológica del primer Renacimiento florentino	281

XIII. La revaloración humanista de la <i>vita activa</i> en Italia y al norte de los Alpes	294
XIV. La <i>querelle</i> entre los antiguos y los modernos como problema para los estudios actuales sobre el Renacimiento	309
XV. Maquiavelo, el ciudadano republicano y autor de <i>El príncipe</i>	333

Tercera Parte

COMENTARIOS HISTORIOGRÁFICOS Y AUTOBIOGRÁFICOS

XVI. Los límites de la idea del "individualismo del Renacimiento": Burckhardt un siglo después, 1960	377
XVII. La trayectoria de mis estudios sobre el humanismo florentino (1965)	399
XVIII. Una defensa del punto de vista sobre el Quattrocento presentado por vez primera en <i>The Crisis of the Early Italian Renaissance</i> (1970).	409
<i>Índice de nombres</i>	425

Esta edición, cuya tipografía y formación realizaron *Angelina Peña Urquieta* y *Yolanda Morales Galván* en el Taller de Composición Electrónica del Fondo de Cultura Económica, y cuyo cuidado estuvo a cargo de *Juan de Dios Barajas Cárdenas*, se terminó de imprimir en el mes de enero de 1994 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calzada de San Lorenzo 244, 09830 México, D. F. El tiro fue de 1 000 ejemplares